

مركز دراسات الوحدة العربية

الجمعية الفلسفية المصرية

ثقافة المقاومة

أعمال الندوة الفلسفية السادسة عشرة
التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية بجامعة القاهرة

أحمد عرفات القاضي
إسماعيل زروخي
البخاري حمانة
بكري خليل
جمال مفرج
حسن حنفي
زينب نصار
سامية بو عمران
سلام إبراهيم
عبد المجيد زراقط
عبد المجيد عمراني
عبد الوهاب خالد
عفيف عثمان
فايزة محمد بكري خاطر
محمد المجتبى عبد العزيز
مصطفى عبده خير
ناصر صلاح الدين محمد
نبيل بوعلي
هشام عمر النور

ثقافة المقاومة

أعمال الندوة الفلسفية السادسة عشرة
التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية بجامعة القاهرة





مركز دراسات الوحدة العربية — الجمعية الفلسفية المصرية

ثقافة المقاومة

أعمال الندوة الفلسفية السادسة عشرة
التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية بجامعة القاهرة

أحمد عرفات القاضي
إسماعيل زروخي
البخاري حمانة
بكري خليل
جمال مفرج
حسن حنفي
زينب نصار
سامية بو عمران
سلام إبراهيم
عبد المجيد زراقط
عبد المجيد عمراني
عبد الوهاب خالد
عفيف عثمان
فايزة محمد بكري خاطر
محمد المجتبى عبد العزيز
مصطفى عبده خير
ناصر صلاح الدين محمد
نبيل بو علي
هشام عمر النور

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

ثقافة المقاومة: أعمال الندوة الفلسفية السادسة عشرة التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية بجامعة القاهرة/ أحمد عرفات القاضي... [وآخ.].

٤٣٢ ص.

يشتمل على فهرس.

ISBN 9953-82-108-9

١. مقاومة الاحتلال. ٢. حركات التحرير الوطني. أ. القاضي، أحمد عرفات. ب. الجمعية الفلسفية المصرية. ج. ندوة فلسفة المقاومة (٢٠٠٤: القاهرة).

323.044

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون ص.ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٠٩٠ ١١٠٣ ـ لبنان
تلفون: ٨٦٩١٦٤ ـ ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧ (٩٦١١+)
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت
فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١+)

E-mail: info@caus.org.lb
Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى

بيروت، كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٧

الإهـــــداء

إلى المقاومة الفلسطينية و المقاومة العراقية



المحتويــــــات

القسم الثالث
المقاومة في الفكر العربي الحديث

القسم الرابع
المقاومة وحركات التحرر الوطني

القسم الخامس
المقاومة في الفكر الغربي

القسم السادس
مقاومة العولمة

مقدمـــــــــة

حسن حنفي(*)

لا قيمة لفكر نظري خالص، خارج الزمان والمكان، لا يحقق هدفاً، ولا يتجه نحو غاية. لذلك جعل بعض الفلاسفة القدماء مثل هيرقليطس وديمقريطس والكرامية، والمحدثين مثل هيغل وفخته وشلنغ وماركس، الفكر والواقع شيئاً واحداً. وهو ما أكده صريح القرآن ﴿**وإن الدين لواقع**﴾[1]، لذلك سمى أحد المفكرين العرب المعاصرين مجلته **الواقع**. ونقد آخرون المدخل الأيديولوجي للواقع العربي الراهن والذي سيطر على الفكر العربي منذُ فجر النهضة العربية حتّى الآن.

وتلك مهمة الجمعيات العلمية والثقافية والأدبية، فالجامعات ومراكز البحث العلمي ووسائل الإعلام تحت سيطرة الدولة التي تعتبر المقاومة مناهضة لتبعيتها في الخارج وقهرها في الداخل. مهمتها إعادة بناء الموروث الثقافي من الاستكانة إلى المقاومة، ومن التسليم إلى الاعتراض، ومن التوكل إلى المبادرة، ومن الرضا إلى الرفض، ومن القناعة إلى الغضب، ومن الصبر إلى الثورة. مهمتها أيضاً تمثل الوافد الذي يقاوم مثل نظرية المقاومة عند فخته ومان دو بيران (Maine de Biran)، وأدب المقاومة، ولاهوت التحرير، وثورات العبيد، وحركات التنوير في العصرين الوسيط والحديث، مقاومة الإقطاع والكنيسة والملكية في عصور الإصلاح الديني والنهضة والعقلانية والتنوير.

وهذا العمل مُهدى إلى المقاومتين الفلسطينية والعراقية في الوطن العربي.

والمقاومة ليست بالسلاح وحده، فتلك وظيفة الجيوش النظامية والمقاومة

(*) أستاذ في قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة القاهرة.

(١) **القرآن الكريم**، «سورة الذاريات،» الآية ٦.

الشعبية المسلحة. إنَّما المقاومة بالفكر والثقافة. فتعني المقاومة بالفكر والاستقلال الذاتي والإبداع الفكري، وإثبات الأنا قبل إثبات الآخر، فالأنا تساوي الأنا قبل الأنا تغاير الآخر. قانون الهوية سابق على قانون الاختلاف. وما أكثر أدب المقاومة في الغرب في عصر القوميات عندما احتلت الأيديولوجيات الفاشية والنازية أراضي الغير. المقاومة بالموقف المستقل، وبالإرادة المستقلة ضدّ تقليد القدماء أو تقليد المحدثين، ضدّ التحجر في الماضي أو التميع في الحاضر. تعني المقاومة الاستقلال ضدّ التبعية، التبعية للقدماء أو التبعية للمحدثين. المقاومة التمسك بالحاضر ضدّ العودة إلى الماضي أو القفز نحو المستقبل من دون المرور بالمراحل المتوسطة، الإصلاح والنهضة والعقلانية والتنوير والحداثة. وكما نقل القدماء عن اليونان ما يفيد العقل والأخلاق، وعن فارس كُلّ ما يفيد السياسة والدولة، كذلك ينقل المحدثون عن الغرب كُلّ ما يفيد المقاومة والاستقلال ويصنع التقدم.

لذلك عقدت الجمعية الفلسفية المصرية ندوتها السادسة عشرة عن «فلسفة المقاومة» في كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٤ والذي ننشر أهم أوراقها في هذا المجلد **ثقافة المقاومة** بالتعاون الوثيق مع مركز دراسات الوحدة العربية بعد نشر أعمال مؤتمرين سابقين **الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام**، و**فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي**[٢]. ووزعت الأوراق في ستة أقسام على النحو التالي:

القسم الأول «التأصيل النظري»، ويتضمن ثلاث ورقات. **الأولى** «ثقافة المقاومة» للدكتور حسن حنفي من مصر. ويعرض فيها لتساؤلين: **الأول**، لماذا العجز العربي؟ ما هي أسباب السكون الحالي في الوطن العربي، حكام ومحكومين، والذي يدهش الصديق قبل العدو، ما جعل الوقوف إلى جانب المقاومتين الفلسطينية والعراقية محدوداً داخل الوطن العربي وعند أصدقائهما التقليديين في دول عدم الانحياز وفي المعسكر الاشتراكي القديم، وفي أوروبا الغربية، وانحياز أمريكا الكلي للكيان الصهيوني؟ هل هي عقدة نقص أمام العدو الصهيوني منذُ هزيمة عام ١٩٤٨ حتّى هزيمة عام ١٩٦٧؟ هل حصار النظم العربية لشعوبها حتّى لا تنتفض ضدها بعدما تنتصر على الكيان الصهيوني؟ هل غياب الشارع العربي عن الحياة السياسية بعد سيادة نظام الحزب الواحد والزعيم الأوحد بالرغم من بعض الهبات والانتفاضات الشعبية بين الحين والآخر، هنا وهناك؟ هل غاب الخيال السياسي عند الحاكم

---

(٢) انظر: **الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام: أعمال الندوة الفلسفية الثانية عشرة التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية بجامعة القاهرة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٢)، و**فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي: أعمال الندوة الفلسفية الخامسة عشرة التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية بجامعة القاهرة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥).

والمحكوم وبالتالي عمت الاستكانة وقبول الأمر الواقع واستحال البديل؟ هل تعوّد العرب في عصرهم الحديث، بالرغم من نجاح حركات التحرر الوطني، على الهزائم المتكررة في فلسطين ثُمّ العراق وانهيار الدولة الوطنية المستقلة، وتحولها إلى دولة تابعة وقاهرة وفاسدة ومفككة، وانهيار مشاريع تحديثها؟ هل ساعدت حرب الخليج الأولى والثانية على زهد الناس في السياسة وبعدهم عن الحكم؟ هل تعود الناس على مناظر الدماء التي تسيل كُلّ يوم في فلسطين والعراق وأفغانستان والشيشان فأصبحت لا تثيرهم ولا تغضبهم وكأنها شيء طبيعي مثل حوادث المرور التي ألفها الناس كُلّ يوم؟

والسؤال **الثاني**: هل هناك ثقافة للمقاومة في تراثنا القديم يمكن البناء عليها واستئنافها لوضع حدّ للإحساس بالهزيمة والعجز؟ جاء الإسلام ثورة في حياة العرب، وغيّر نظامهم الاجتماعي القبلي إلى نظام يقوم على الحرية والعدل والمساواة. ولما تحولت الخلافة إلى ملك عضود منذُ الأمويين، اندلعت المقاومة العلنية بالسلاح (الخوارج)؛ والسرية تحت الأرض عندما يظهر الإمام (الشيعة)؛ والعلنية بالفكر، الرأي بالرأي، والحجة بالحجة، والبرهان بالبرهان (المعتزلة)، ومقاومة سلبية تخلق عالماً وهمياً يقاوم فيه كي تحقق غايتها وهو الاتحاد بالله (الصوفية). واختيرت الأشعرية، نظرية الذات والصفات والأفعال، نسقاً للعقائد. واستبعدت المعتزلة الأصول الخمسة، ومنها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وأفرز السلطان أيديولوجية السلطة لتبرير حُكمه وأيديولوجية الطاعة للمحكومين. ونشأ التصور الهرمي للعالم ليؤيد العلاقة الرأسية بين الحاكم والمحكوم. وأُعطيت الأولوية للقول على العمل. وخرجت الثقافة العربية من التاريخ بالانعكاف على الماضي في قصص الأنبياء، أو على الحياة بعد الموت في أمور المعاد والأخرويات. وأصبح التاريخ في انهيار مستمر، من الخلافة إلى الملك العضود. وانتهت التعددية الثقافية بحديث الفرقة الناجية. ونشأت ثقافة الانسحاب من العالم في التصوف والإشراق عند الناس، إضافة إلى ثقافة السلطة والقهر، قهر الحاكم، وقهر النصّ، وقهر القدماء. ومن ثُمّ تأتي ثقافة المقاومة لمعرفة من أين يبدأ التحرك من جديد؟

وفي «المقاومة بين الذاتية والموضوعية» للدكتور محمد المجتبى عبد العزيز عثمان من السودان، يحلل المقاومة كظاهرة مركبة بين الشروط الموضوعية والإمكانيات الذاتية، فقد تتوافر الشروط الموضوعية من دون ثقافة للمقاومة. وقد توجد ثقافة للمقاومة من دون شروطها الموضوعية. لذلك تتطلب المقاومة عاملين المقاوِم والمقاوَم، الذات والموضوع، الأنا والآخر، الحرية والضرورة. ويعتمد البحث على الأدبيات

الغربية عند كانط وهيغل وفخته وبردياييف وكامو، مع أهمية التمييز بين التناقض الرئيس والتناقض الثانوي كما هو الحال في الأدبيات الماركسية.

وتعرض «آليات المقاومة» للدكتور ناصر صلاح الدين من السودان تطور هذه الآليات في الوطن العربي، مواكبة لتطور الوطن العربي نفسه. الاحتلال تكنولوجيا، والمقاومة تكنولوجيا مضادة، وكلاهما يضع في الحسبان حساب الكسب والخسارة. ويعتمد البحث على الأدبيات الغربية، ومصطلحات علوم الاتصال، وبعض العلوم الإدارية الخاصة بالأهداف والوسائل في إطار التخطيط والاستراتيجيات العامة.

و**القسم الثاني** «المقاومة في الفكر الإسلامي»، يتضمن بحثين: **الأول** «عمرو بن عبيد وفكر المقاومة عند المعتزلة» للدكتور أحمد عرفات القاضي من مصر. وهو شخصية محورية في الفكر الاعتزالي. أسس المقاومة على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومقاومة الاستبداد والظلم، والحوار مع الفئات المخالفة.

و**الثاني** «المقاومة في الخطاب الشعري الشيعي في العصر الأموي»، للدكتور عبد المجيد زراقط من لبنان يحلل مفاهيم الجهاد عند الشيعة والثورة ضدّ السلطان الأموي، والمقاومة بالشعر عند الشعراء، ذكوراً وإناثاً، وطرق مواجهة الطغيان. وتبرز كربلاء كرمز لتجديد الهجرة، وكشف الزيف، ووجوب التوبة عند الردة، وإعلان الإيمان من جديد. كربلاء مكوّن هوية، الحزن فيها شرط الصحوة والفرار من الإثم والسعي إلى الله. والشعر ليس مجرد تعبير فني بل هو خروج سياسي واجتماعي، يساهم في حركة تغيير العالم وإعادة بنائه. يعبّر عن عقائد الشيعة ومنها الهاشمية كبناء محكم ورؤية كلية.

و**القسم الثالث** «المقاومة في الفكر العربي الحديث»، في حركات الإصلاح في الجزائر وتونس وعموم العالم الإسلامي. ويضم أربعة بحوث: **الأول** «الأمير عبد القادر الجزائري، رمز المقاومة الجزائرية» للدكتورة سامية بوعمران من الجزائر. يميز بين المقاومة السياسية التي تتطلب تجميع كُلّ القوى الوطنية والمقاومة المسلحة الثقافية التي تقوم على الجانب العقائدي والتوجيه المعنوي، والكيف لا الكم، والهدنة الموقتة لحين الاستعداد لجولة ثانية، والمقاومة الثقافية التي تعتمد أساساً على الطرق الصوفية وتحويلها إلى طرق جهادية مثل القادرية.

و**الثاني** «تحديث الدولة وآليات المقاومة، قراءة في خير الدين التونسي» للدكتور إسماعيل زروخي من الجزائر. يعرض فيه مقاومة النظام السياسي المتخلف. ويجعل إصلاح النظام السياسي والإداري هو شرط إصلاح الحكم، والتقدم العلمي هو

الطريق إلى التمدن. ويأتي ذلك عن الاقتباس من الغرب، والتعاون مع الآخر، وتنظيم الاقتصاد والتجارة. ومن ثُمّ، يتحقق الأمن والحرية والعدل وبناء مؤسسات الدولة. الدولة تحدث نفسها بنفسها، هي الوسيلة والغاية.

و**الثالث** «فكر المقاومة في خطاب الحركات الإصلاحية: جمال الدين الأفغاني، محمد عبده، ابن باديس» للدكتور عبد الوهاب خالد من الجزائر. وهو بحث عام يضع الخطوط العريضة للإصلاح باعتباره مقاومة تدريجية بالرغم من تقسيم البحث طبقاً للمصلحين الثلاثة من دون أخذ القواسم المشتركة أو أوجه التشابه والاختلاف بينهم. ومع ذلك يبرز الإصلاح الديني والعلمي والإصلاح السياسي والإصلاح الاجتماعي عند الأفغاني. كما تظهر الإصلاحات الداخلية، والإصلاح الديني، وإصلاح اللغة وأساليبها، وإصلاح التربية والتعليم، والإصلاح السياسي والاجتماعي والاقتصادي عند محمد عبده. أما الإصلاح عند ابن باديس فيبدو أنّه مجرد مرآة للإصلاح عند محمد عبده من دون تفصيل أبعاده المتعددة.

و**الرابع** «الثورة المهدية في خطاب العروة الوثقى» للدكتور بكري خليل من السودان، فقد امتلأت «العروة الوثقى» بأخبار السودان. وأرادت بريطانيا تنصيب الأفغاني ملكاً على السودان من أجل احتواء ثورة المهدي في الجنوب، وثورة عرابي في الشمال. في الجنوب اندلعت ثورة الأئمة الأحرار، وفي الشمال اندلعت ثورة الضباط الأحرار. استطاع الثوار في الجنوب قتل غوردون في قصره برمح أحد الثوار. واستطاع عرابي ورفاقه الوقوف في قصر عابدين في مواجهة الخديوي توفيق قائلاً «إن الله خلقناً أحراراً ولم يخلقنا عقاراً. والله لا نورّث بعد اليوم».

و**القسم الرابع** «المقاومة وحركات التحرر الوطني»، ويحتوي على أربعة بحوث. **الأول** «فلسفة التحرير والثورة الجزائرية» للبخاري حمانة من الجزائر، يؤكّد أهمية الثورة في التاريخ البشري، فالتاريخ هو قصة الحرية كما يقول بينيديتو كروتشه (Benedetto Croce). ويميز بين مفاهيم موازية للمقاومة مثل العصيان والتمرد والانقلاب والإصلاح، والثورة هو اللفظ الجامع لها.

و**الثاني** «مفهوم الصراع والبطل المخلص في الهلال الخصيب (فلسفة الاستشهاد)» لسلام إبراهيم من لبنان. تعرض في المقدمة إلى دور البطل في التاريخ، ومفهوم الصراع بين النظر والتطبيق، وراهنية الصراع والبطل المخلص، ثُمّ عرض فلسفة الاستشهاد كفعل الخلاص بقتل التنين. والثقافة أفضل أداة للصراع.

و**الثالث** «الفعل المقاوم في الأسر: سهى.. أحلام.. وأخواتهما»، للدكتور عفيف عثمان من لبنان الذي ظلّ أسيراً في فلسطين المحتلة حوالى عشرين عاماً. وهي

تجارب شخصية لعدد من الأسرى النساء[٣] المعتقلات في معسكر الخيام بجنوب لبنان قبل تحريره عام ٢٠٠٠، فالأسيرة تستطيع أن تقاوم. والصخر ينبت العشب، والسلب ينتج الإيجاب. يستطيع المقاوم محو الأمية والتعليم، ومقاومة إرادة المحتل، ومقاومة الممنوع وهو الإحساس بالفراغ القاتل واليأس من الحياة. الموقف هو الأساس، والمبدأ هو الصمود. ويساعد نور الإيمان عليه. كما يساعد الصوت على التعبير وإثبات الوجود، الصوت نثراً أو شعراً، ابتهالاً أو دعوة. وتشارك المعتقلات في تجارب مشتركة عن أنشطة المكان، وملء الوقت بالفعل.

و**الرابع** «المقاومة في الخطاب السياسي، جمال عبد الناصر نموذجاً»، للدكتورة فايزة خاطر من مصر، تصدره بقول مأثور للكواكبي عن عظمة الرجال، وتعقد مقدمة عن الجهاد من أجل وضع الخطاب الناصري في إطار إصلاحي نهضوي. يعرّف الخطاب ويطبق التعريف على الميثاق. ويربط البحث بطريقة عفوية بين المقاومة والديمقراطية. والمقاومة في الخطاب الناصري موجهة ضدّ الاحتلال والرأسمالية والتحزب. ويظل الخطاب الناصري في الوجدان العربي المعاصر تعبيراً عن تطلعاته نحو الحرية والاشتراكية والوحدة.

و**القسم الخامس** «المقاومة في الفكر الغربي»، يتضمن ثلاثة بحوث. **الأول** «سارتر والالتزام تجاه قضايا المقاومة» لجمال مفرج من الجزائر، مقارناً بينه وبين هيدغر في الالتزام، أي التفاعل مع الأحداث ومن قلبها. وحياة سارتر تجسيد للمقاومة، مقاومة الاحتلال النازي لفرنسا وانضمامه فترة إلى الحزب الشيوعي، وتأسيسه جماعة «الاشتراكية والحرية»، فالمقاومة أحد أبعاد المشروع، أي الوجود الإنساني الذي يتحقق ضدّ الانطواء والانعزال، كما قاوم الاستعمار الفرنسي للجزائر.

و**الثاني** «فكرة الحرية في فلسفة جان بول سارتر وموقفه تجاه الثورة الجزائرية» للدكتور عبد المجيد عمراني من الجزائر، يحلل قضية الحرية عند سارتر والتحول من الظاهريات (الفينومينولوجيا) إلى الوجود (الأنثولوجيا)، كما عبر عن ذلك في العنوان الفرعي لكتابه الرئيسي **الوجود والعدم** «محاولة في الأنثولوجيا الظاهراتية». ولا فرق بين مقاومة الاحتلال النازي في فرنسا والاحتلال الفرنسي للجزائر. المقاومة إذاً ضدّ الاحتلال وممارساته في التعذيب. تظهر المقاومة في الأدب والفن، وهي ليست إرهاباً بل عنفاً مشروعاً. ومسؤولية المثقف المقاومة بالثقافة وبالفكر وبالفن وبالأدب كدرع للمقاومة على الأرض.

---

(٣) هن: زهرة شعيب، ناهدة سميح، سهى بشارة، أحلام عواضة، نزهة شرف الدين، مريم نصار، رسمية جابر.

و**الثالث** «نظرية التحرر عند هابرماس»، للدكتور هشام عمر النور من السودان. يتعرض لقضية المقاومة في فلسفة ما بعد الحداثة والتحول من المجتمع التقليدي إلى الحداثة، وصياغة نظرية في عقلنة المجتمع. وتنتهي العقلنة إلى تشيؤ، والحداثة إلى التباس. وتتميع قضية المقاومة بالرغم من اكتشاف عالم الحياة والنسق، وتحليل النسق في المال والسلطة.

و**القسم السادس** «مقاومة العولمة»، ويشمل ثلاثة بحوث. **الأول** «مقاومة الفن» للدكتور مصطفى عبده خير من السودان. يبدأ بضرورة الفن مثل ضرورة الكون، واتحاد الدائرة الجمالية بالدائرة الكونية. ويتحقق من صدق هذه القضية عبر العصور حتّى الفن الحديث الذي يدمر الفن. ويركز في النهاية على الإيقاع باعتباره البعد الرابع في الذاتية وفي الكون.

و**الثاني** «مقاومة العولمة»، للدكتورة زينب نصار من لبنان، فالعولمة أحد الأشكال الجديدة للهيمنة. تقضي على الخصوصيات الثقافية والهويات الوطنية باسم العالم قرية واحدة، وثورة الاتصالات، وقوانين السوق والمنافسة.

و**الثالث** «أزمة الوجود التاريخي العربي، من فاجعة الاستعمار إلى مقاومة العولمة»، للدكتور نبيل بو علي من الجزائر. يضع المسار العربي في التاريخ، ويكشف تداعيات الاستعمار الغربي على الوجود العربي، ويعطي أملاً في المستقبل بأن تجاوز الأزمة ليس مستحيلاً عن طريق إنشاء نظام عالمي متعدد الأقطاب، يساهم العرب في صنعه.

المشاركـــــون

أحمد عرفات القاضي	(مصر/ الإمارات)
إسماعيل زروخي	(الجزائر)
البخاري حمانة	(الجزائر)
بكري خليل	(السودان)
جمال مفرج	(الجزائر)
حسن حنفي	(مصر)
زينب نصار	(لبنان)
سامية بو عمران	(الجزائر)
سلام إبراهيم	(لبنان)
عبد المجيد زراقط	(لبنان)
عبد المجيد عمراني	(الجزائر)
عبد الوهاب خالد	(الجزائر)
عفيف عثمان	(لبنان)
فايزة محمد بكري خاطر	(مصر)
محمد المجتبى عبد العزيز عثمان	(السودان)
مصطفى عبده خير	(السودان)
ناصر صلاح الدين محمد	(السودان)
نبيل بو علي	(الجزائر)
هشام عمر النور	(السودان)

القسم الأول

التأصيـــل النظـــري

الفصل الأول

ثقافـــة المقاومـــــة(*)

حسن حنفي

في هذه اللحظة التاريخية يشعر العرب بالعجز وامتهان الكرامة والتضحية بشعب عربي بأكمله، نسائه وأطفاله وشيوخه وشبابه، ويكاد يضيع ما تبقى من فلسطين (٢٢ في المئة) أمام عيونهم كما ضاع الباقي (٧٨ في المئة) في ١٩٤٨، وبالتالي تضيع فلسطين كلها في قلب العالم الإسلامي وفي عاصمتها القدس، والحرم الشريف، كما ضاعت الأندلس منذ أكثر من ستة قرون بسقوط غرناطة آخر مدنها. كان الغزو للأندلس من الشمال، من الغرب المسيحي ضد المسلمين واليهود في الجنوب، والآن الغزو في فلسطين من الغرب المسيحي اليهودي ضد المسلمين. عاش اليهود في حماية المسلمين في الأندلس. وها هم يعيشون في حماية الغرب الصليبي في فلسطين، والمسلمون خاسرون في الحالتين، في الماضي والحاضر. لا يعني ذلك أن ما يقع في فلسطين حرب دينية بل يعني أن الصهيونية هي إحدى الأيديولوجيات الاستعمارية وريثة القرن التاسع عشر، جمعت بين الاحتلال الاستيطاني والعنصرية والرومانسية والعودة إلى الأرحام، وأن فلسطين آخر بقعة من الاستعمار الغربي الحديث، وأن المقاومة الفلسطينية هي حركة تحرر وطني، وأن انتفاضة الاستقلال هي آخر مرحلة من مراحل الثورة الفلسطينية ضد الاستعمار الاستيطاني بعد أن تحررت جنوب أفريقيا، المرحلة قبل الأخيرة، وقبل أن تبدأ معركة سبتة ومليلية في المغرب، وكشمير عند مجموع المسلمين.

ماذا يفعل المفكر العربي؟ هل تصيبه حالة العجز العام وامتهان الكرامة التي

(*) نشرت هذه الدراسة ضمن ملف «ثقافة المقاومة»، في: **المستقبل العربي**، السنة ٢٨، العدد ٣٢٤ (شباط/ فبراير ٢٠٠٦)، ص ٨٨ ـ ١٠٥.

تصيب الجميع، حاكماً ومحكوماً أم أنه يحاول أن يقاوم، ويبرز فكر المقاومة، وفلسفة المقاومة، «ولاهوت» المقاومة؟ ألا يستطيع أن يقاوم بسلاحه، الفكر، إن عزّت عليه المقاومة بالسلاح الفعلي؟ يستطيع المفكر مع المقاومة أن يكون هذا البصيص من الضوء في ظلام السكوت الرهيب الذي يبديه عن بعد، الرأي العام العربي، والشهداء، وصياح أين العرب؟ والمفكر بطبيعته يشعر بأن العالم بين يديه، وأنه يستطيع تحقيق مدينته الفاضلة، ملكوت السموات على الأرض، لا فرق بين الحلم والواقع، بين ما ينبغي أن يكون وما هو كائن. ألم يرد في تراثنا أن العلماء ورثة الأنبياء؟

يستطيع المفكر العربي أن يؤصل فلسفة للمقاومة في اتجاهين، محاولاً الإجابة عن سؤالين:

الأول ما هي أسباب السكون الحالي في الوطن العربي، حكاماً ومحكومين، الذي يدهش الصديق قبل العدو مما جعل الوقوف إلى جانب المقاومة الفلسطينية محدوداً داخل الوطن العربي، وعند أصدقائهم التقليديين في دول عدم الانحياز وفي المعسكر الشرقي القديم، وفي أوروبا الغربية، وانحياز أمريكا الكلي للكيان الصهيوني؟

و**الثاني** هل غاب مفهوم المقاومة في ثقافتنا الموروثة، وإذا حضر ففي أي جانب منها؟ وهل يمكن إعادة بناء الثقافة الوطنية بحيث ترتكز على المقاومة بدلاً من الاستسلام للقاهر الداخلي أو العدو الخارجي، وتنشّط الحركات الشعبية وتجنّد الجماهير؟

وللإجابة عن السؤال الأول يمكن التعرف على أسباب العجز العربي حتى يمكن معالجتها، فالتشخيص يأتي قبل العلاج في الاحتمالات الآتية من دون أن يكون لأحدها الأولوية على الآخر بل قد تتضافر جميعها لخلق هذه الحالة من السكون العربي.

أولاً: لماذا العجز العربي؟

١ ـ هل عند النظم العربية عقدة ١٩٤٨، هزيمة الجيوش العربية وضياع نصف فلسطين، تمنعها من الوقوف إلى جانب انتفاضة الاستقلال ٢٠٠٠ حتى لا يضيع النصف الآخر؟ هل لدى العرب عقدة الحروب العربية ـ الإسرائيلية بعد ١٩٤٨، العدوان الثلاثي في ١٩٥٦، ثم الطامة الكبرى في ١٩٦٧؟ ولماذا لم تستطع حرب الاستنزاف ١٩٦٩ ـ ١٩٧٠ وكذلك حرب تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٧٣ وانتصار المقاومة في جنوب لبنان حل عقدة التفوق العسكري للعدو الصهيوني؟ هل تغيرت موازين القوى الدولية بعد نهاية عصر الاستقطاب ولم يعد للعرب حليفهم التقليدي كالاتحاد السوفياتي ودول عدم الانحياز ومعسكر العالم الثالث وانحياز أمريكا التقليدي

كلية إلى الكيان الصهيوني، وكما وضح في اجتماع مجلس الأمن الأخير الذي لم يستطع إصدار قرار ولا حتى بيان لتأييد الحقوق الوطنية المشروعة للشعب الفلسطيني وفي انسحاب أمريكا وإسرائيل من مؤتمر مكافحة العنصرية في دوربان؟

لقد دخلت الجيوش العربية الحرب في ١٩٤٨ وقبل أن تبلغ القومية العربية ذروتها في الخمسينيات والستينيات. وكان من نتائجها الثورات العربية في أواخر الأربعينيات وأوائل الخمسينيات مثل الثورة المصرية ١٩٥٢ والتي كانت من أسبابها هزيمة الجيش في فلسطين وجريمة الأسلحة الفاسدة. فهل هناك إمكانية لثورات عربية أخرى بعد نصف قرن كرد فعل على هذا الصمت العربي وعجز العرب عن الوقوف بجوار المقاومة الفلسطينية بالقول لا بالفعل، وبالسلاح لا بالبيان، وبالبيان لا بالنداء؟

لقد دخل العرب الحرب في ١٩٤٨ نجدة لأخوتهم في فلسطين قبل النظم الثورية العربية، وانهزموا وضاعت نصف فلسطين. وربما لن يدخل العرب الحرب عام ٢٠٠١ ويضيع النصف الآخر من فلسطين ويهزمون أيضاً تاريخياً من دون حرب أو قتال. فالعرب خاسرون في حالة الحرب وفي حالة العجز عن الإقدام وفي الإحجام إلى أن تظهر إبداعات جديدة للمقاومة بين حرب الجيوش النظامية والمقاومة الشعبية الوحيدة الصامدة بمفردها.

٢ ـ هل حصار نظم الحكم العربية بين الضغوط الخارجية، أمريكا وإسرائيل، والضغوط الداخلية، الشعوب والرأي العام، هو المسؤول عن حالة العجز العربي؟ لقد ارتبطت مصالحها بالخارج بالاعتماد شبه الكامل على القوات الأمريكية التي ما زالت رابضة في الخليج وعلى المعونة الأمريكية لمصر والأردن وعلى التسليح الأمريكي والاستثمار الأمريكي وطبقة رجال الأعمال في الداخل، ونمط الحياة الأمريكي والثقافة الأمريكية عبر قنوات الفضاء. ولما كانت نظماً، في مجموعها، لا تستمد شرعيتها من انتخابات حرة ونظم ديمقراطية سليمة فإنها تجد في التأييد الأمريكي في الخارج تعويضاً عما ينقصها من شرعية دستورية في الداخل.

وبعض الأنظمة العربية، وفي مقدمتها الشقيقة الكبرى، ودولة من دول الطوق عقدت معاهدات سلام بينها وبين الكيان الصهيوني مما يقيدها بالقوانين الدولية وبالمعاهدات التجارية، وكما بدا في قرارات مؤتمرات القمة العربية ووزراء الخارجية الأخيرة واستثناء مصر والأردن منها.

وفي الطرف الآخر يضغط الرأي العام العربي، وتتحرك التنظيمات الشعبية وأحزاب المعارضة، إسلاميةً وقومية، التي ما زالت تحنّ إلى الخمسينيات والستينيات والتي بلغت فيها حركات التحرر الوطني والقومي مداها. والنظم العربية ما زالت في

معظمها ترث شرعيتها من هذين العقدين من الزمان، ملكيةً كانت أم عسكرية، (قريش كانت أو الجيش). فكيف تكوّن هذه النظم الجيل الثاني من حركات التحرر الوطني وهي تترك آخر حركة منها وحيدة معزولة، شعباً أعزل يقاوم بأطفاله ونسائه وشيوخه جيشاً من أعتى جيوش العالم؟ وإذا استمرت حالة العجز على ما هي عليه قد تتفجر الهبَّات الشعبية في كل أرجاء الوطن العربي والعالم الإسلامي كما حدث الأمر في بداية الانتفاضة ومحاولة قمعها بالحديد والنار.

٣ ـ هل تعوّد العرب في نصف القرن الأخير، عصر الثورة العربية، الصمت نظراً إلى غياب الأحزاب السياسية الشعبية القادرة على تحريك الجماهير؟ كانت حركة الشارع العربي في الأربعينيات نشطة ومؤثرة، الحركة الوطنية في مصر وسوريا ولبنان والمغرب العربي. وضربت دمشق بالقنابل في ١٩٤٥. واغتيل حسن البنا في ١٩٤٩.

جاءت الثورات العربية عن طرق الجيوش الوطنية التي كان ضباطها الأحرار روافد في الحركات الوطنية، والإسلامية كالإخوان المسلمين أو الماركسية كـ «حدتو» أو مصر الفتاة أو التيار الوطني الشعبي التلقائي وريث ثورة ١٩١٩. وبعد أزمة آذار/ مارس ١٩٥٤ انفردت الثورة المصرية بالحكم بعد حل الأحزاب في ١٩٥٣ وتنظيم الإخوان في ١٩٥٤. واستقرت بعد تأميم القناة في ١٩٥٦. وثق الناس بعبد الناصر وسلموه قيادة العمل الوطني عن طريق التأييد الشعبي المباشر والخطاب السياسي للجماهير، وتوالت الأحداث تباعاً: الوحدة مع سوريا في ١٩٥٨، وقوانين تموز/ يوليو الاشتراكية في ١٩٦٢ ـ ١٩٦٣، ومقاومة الحلف الإسلامي في ١٩٦٥، وحرب الاستنزاف في ١٩٦٩ ـ ١٩٧٠. وقامت الثورة العراقية في ١٩٥٨، واليمنية في ١٩٦٤، والليبية في ١٩٦٩. وتحول عبد الناصر إلى رمز لحركات الاستقلال الوطني، وبطل للقومية العربية، وأحد زعماء العالم الثالث ودول عدم الانحياز منذ باندونغ ١٩٥٥ حتى بلغراد ١٩٦٤.

ولما كان من الصعب خلق تنظيم شعبي بديل بعد حل الأحزاب والجماعات السياسية التي كانت موجودة قبل ١٩٥٢ والتي تكوّن فيها الضباط الأحرار، ولم تستطع هيئة التحرير ولا الاتحاد القومي ولا الاتحاد الاشتراكي العربي تجنيد الجماهير عن اختيار حر واقتناع سياسي، بدأت الجماهير في إدارة ظهرها إلى التنظيمات السياسية للثورة وهي تولي قائدها ثقتها المباشرة، كما ظهرت وهي تودعه بالملايين إلى مثواه الأخير.

وبعد أن انقلبت الثورة على نفسها من داخلها وبرجالها أنفسهم في ١٥ أيار/

مايو ١٩٧٠ لم تهب الجماهير دفاعاً عن مكتسباتها، لا الفلاحين عن الأراضي التي وزعت عليهم، ولا العمال عن المصانع التي شاركوا في إدارتها، ولا الطلاب عن جامعاتهم الوطنية ضد الجامعات الخاصة، ولا تحالف قوى الشعب العامل عن سيطرة طبقة رجال الأعمال على السياسة والمال.

٤ ـ وبعد ما يقرب من نصف قرن على الثورة المصرية خرج الجيل الأول عليها في مظاهرات ميدان التحرير في ١٩٧١ ـ ١٩٧٢. وتضامنت مع الأجيال قبل ١٩٥٢ في معارضة زيارة القدس في تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٧٧ بعد مظاهرات كانون الثاني/ يناير في ١٩٧٧. ومعاهدة كامب ديفيد في ١٩٧٨. واتفاقية السلام في ١٩٧٩، وقرارات أيلول/ سبتمبر ١٩٨٠ والتي أدت إلى تصفية رأس النظام في تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٠. وخرج جيل ثانٍ متضامن مع الأول في مظاهرات عارمة ضد العدوان الأمريكي على شعب العراق في ١٩٩١ ثم في عام ١٩٩٨. ومازال الجيل الثالث، جيل الصلح، يرفض التطبيع، ويتضامن مع انتفاضة الاستقلال في الجامعات أثناء العام الدراسي. ومازالت النقابات والاتحادات والجمعيات والتنظيمات الأهلية تمثل الخيط الرفيع الذي يدل على حيوية الشعب، ويشير إلى حركة الجماهير.

يظل السبب الرئيسي في سكون الجماهير، استبعادها من المشاركة السياسية على مدى نصف قرن، عمر الثورة المصرية، باستثناء الهبات الشعبية مثل حركة الطلاب في آذار/ مارس ١٩٦٨ ضد أحكام الطيران، ومظاهرات الطلاب في ميدان التحرير في ١٩٧٠-١٩٧٢ ضد احتلال سيناء والأراضي العربية، وكانون الثاني/ يناير ١٩٧٧ ضد غلاء الأسعار، وكانون الثاني/ يناير ١٩٩١ ضد العدوان على العراق. لم تنشأ أحزاب تلقائية شعبية مثل حزب الوفد أو التنظيمات الشيوعية العديدة أو جماعة مثل الإخوان المسلمين ينتسب إليها الناس طواعية، يؤمنون بها، وينشطون من خلالها.

ومازالت جماعات حقوق الإنسان والمرأة والمجتمع المدني محدودة الأثر، نخبوية تدافع عن نفسها ضد تشويه صورتها بأنها غربية التوجّه في المفاهيم والدعم المالي. ما زالت مطاردة وملاحقة من أنظمة الحكم. ومن ثم تختفي هذه الهبَّات والانتفاضات والجماعات النشطة في بحر العزوف عن العمل السياسي في نصف القرن الأخير.

٥ ـ قد يكون غياب الخيال السياسي عند القادة العرب أحد أسباب العجز العربي. فالطريق ليس مسدوداً تماماً. عندما كان عبد الناصر يفاوض أوجين بلاك، رئيس البنك الدولي لبحث تمويل مشروع السد العالي، واشترط مدير البنك أن تدخل مصر في حلف بغداد، رأى عبد الناصر أمامه صورة دليسبس الذي كان يفاوض إسماعيل على حفر القناة. وجاءته فكرة التأميم. وقد أتت النظم العربية فرص عديدة كي تتم فيها

اليقظة، ويبدع فيها الخيال السياسي مثل غزو جنوب لبنان وحصار بيروت، ضرب المفاعل النووي العراقي، اغتيال أبي جهاد في تونس، خطف الطائرة المصرية فوق قبرص، التدعيم الأمريكي الكامل للكيان الصهيوني ضد الشعب الفلسطيني، ولكن نقص الخيال السياسي لم يحوّل هذه الأعراض السياسية إلى مبادرات تاريخية تستطيع إخراج العرب من هذه الحالة من العجز التام. وفي حالات الخوف يقل الخيال.

٦ ـ لقد تقبّل العرب في تاريخهم الحديث إهانات عدة متكررة مثل حصار العراق واستمراره أكثر من عشر سنوات بعد حرب الخليج الثانية بلا مبرر، واستمرار الغارات والقصف اليومي، وقبول العرب الحصار من دون أن يتجرأ نظام عربي على خرقه حتى يتحول الوطن العربي إلى عراق كبير تُحاصر أجواؤه وبحوره ومحيطاته وسواحله. والغرض من ذلك كله تدمير العراق عسكرياً وتشتيت القوى العربية، وإضعاف الجبهة الشمالية بعد محاصرة إيران حتى يتم تصفية القضية الفلسطينية. ويتم حصار ليبيا قبل أن تدان أخذاً بالشبهات، وقبول العرب الحصار من دون أن يجرؤ أحد من قادة العرب على خرقه، في حين استطاع بعض القادة الأفارقة ذلك ما جعل ليبيا تتحول من قلعة للقومية العربية إلى زعيمة للتكتل العربي ـ الأفريقي، وتحويل منظمة الوحدة العربية إلى الاتحاد العربي ـ الأفريقي. ويتم تهديد السودان ومساعدة المتمردين في الجنوب وضربه بدعوى امتلاكه مصنعاً للأسلحة الكيماوية من أجل فصل الجنوب عن الشمال. أصبحت أمريكا متحكمة عن بعد في الفضاء العربي. وقَبِلَ العرب ذلك، وتحول إلى جزء مألوف من حياتهم اليومية يتعوّدون عليه يوماً وراء يوم. أصبح العرب سجناء داخل أوطانهم لا يتحركون فيه إلا بإذن من الأمم المتحدة التي تخضع للولايات المتحدة الأمريكية.

٧ ـ أما الحركات الإسلامية المعاصرة خارج فلسطين فإنها عادت بقوة بعد أن أخرجها النظام السياسي من السجون في السبعينيات لتصفية الناصرية، ثم انقلبت عليه بعد اتفاقيات الصلح مع الكيان الصهيوني. ومازالت تريد الانتقام من كل الحركات العلمانية الناصرية والقومية والماركسية التي استبعدتها في الخمسينيات والستينيات من العمل السياسي بعد أن كانت بؤرة الحركة الوطنية ومصدرها. هدفها الأول تصفية النظم السياسية في الداخل قبل التوجه نحو الخارج تحت تأثير فتوى ابن تيمية بتكفير من لا يحكم بشريعة الله. ما زالت هي القادرة على تحريك الجماهير والنزول إلى الشارع وتنظيم المظاهرات ضد العدوان الأمريكي على شعب العراق ولصالح المقاومة الفلسطينية. أما في فلسطين فإنها توحدت في ميدان القتال مع باقي الحركات الإسلامية والوطنية والقومية والماركسية في مواجهة الاحتلال الاستيطاني، لا فرق بين حماس والجهاد والديمقراطية والشعبية والعرب الأفغان.

ما زالت خارج فلسطين مقاومتها في الداخل، ضد النظم السياسية القائمة.

شعاراتها وتنظيماتها ومظاهرتها لصالح المقاومة الفلسطينية «الحاكمية لله»، «الإسلام هو الحل»، «الإسلام هو البديل»، «تطبيق الشريعة الإسلامية» كلها موجهة إلى الداخل أكثر منها إلى الخارج. وإذا كان منها في الخارج فإنه يتعلق بالداخل مثل «خيبر خيبر يا يهود، جيش محمد سوف يعود»، «إن الأقصى قد نادانا، من سيعيد القدس سوانا». ليس منها شعار «تحرير الأرض»، «إزالة آثار العدوان»، «التحرر الوطني»، «الحقوق الوطنية للشعب الفلسطيني» لأنها شعارات علمانية، وتحقق مضمونها الشعارات الإسلامية الأولى.

٨ ـ وربما كان لحربي الخليج الأولى والثانية أثر على زهد الناس في السياسة وعدم تحمسهم للعمل السياسي. فقد وقعت حرب الخليج الأولى بطعن الثورة الإسلامية في إيران في الظهر بعد عامها الأول وهي في ذروة تحدي الاستكبار الأمريكي، وبإيحاء من الولايات المتحدة حتى تتخلص من الثورتين معاً، الثورة الإسلامية في إيران والقومية العربية في العراق، وإيقاع تناقض بينهما تحت ذريعة تصدير الثورة الإسلامية أو تحريرعربستان. كانت الثورة الإسلامية في إيران ظهير الثورة العربية ونصيراً لها. وفي حرب الخليج الثانية جاءت الضربة للكويت من العراق وليس من إيران، من الشمال وليس من الشرق، من القومية العربية ودعاتها وليست من الثورة الإسلامية وأئمتها. أراد العراق أن يملأ دور مصر الذي بدأ في الغياب. وأراد حاكم العراق أن يقوم بدور عبد الناصر بعد اختفائه دفاعاً عن الثورة الفلسطينية أثناء مذبحة أيلول/ سبتمبر ١٩٧٠.

وتوالت مآسي العرب، الحرب الأهلية في لبنان ثم في الجزائر والصومال، وانشغال المغرب بقضية الصحراء، وتونس بالجماعات الإسلامية ونشاطها، وليبيا بأفريقيا. والسودان بالجنوب، والأردن بجماعات المعارضة، واليمن بالمحافظة على الوحدة، والبحرين بالتحول الديمقراطي، وقطر بالبحث عن دور، والكويت بالأسرى، وفي عصر العولمة الذي يتجمع فيه العالم كقرية واحدة يتفكك العرب، ويتشرذمون بين عرب وبربر وأكراد، سنة وشيعة، دروز وعلويين، نجد والحجاز، شمال وجنوب، ومسلمين وأقباط.

٩ ـ وربما أدت سياسة الانفتاح الاقتصادي وتخلي الدولة عن دورها في التخطيط الاقتصادي ودعم المواد الأولية والإسكان للطبقات المحرومة إلى ازدياد درجة الفقر واتساع رقعة الفقراء. ما دفع كل مواطن للسعي وراء لقمة العيش، وجرى الشباب وراء الوظيفة والاستقرار الاجتماعي. تلهيهم عن أحوالهم البرامج الدينية، وانتشار الإعلام الديني وكتب الجنة والنار، وعالم الجنة والملائكة، تعويضاً لهم عن مآسي الدنيا. وذاعت المسلسلات التليفزيونية. وجلس المواطن ساعات كل يوم أمام الشاشة

الصغيرة، ينتقل من مسلسل إلى آخر ليعرف الخاتمة، نهاية النصاب والمحتال والمخادع والمنحل والمهرب وتاجر المخدرات. وانتشرت مباريات كرة القدم المحلية والإقليمية والدولية انعكاساً لحرب الأندية والفرق القومية وكأنها حرب بين معسكرات أيديولوجية وحروب استقلال وطني تشارك فيها الجماهير في الساحات الرياضية مع اللاعبين أو ضدهم فتتحول إلى ساحات حرب، يسقط فيها الشهداء. وانتشرت مقاهي «الشيشة» للرجال والنساء، وعمت الفنادق الكبرى في مداخلها، وأصبحت قاسماً مشتركاً في معظم الأفلام. بل انتشرت ديانات الشباب الجديدة، المخدرات، وعبادة الشيطان، والشذوذ الجنسي، وجماعات اللهو والجريمة المنظمة. فمن من هؤلاء يتحول من الأسى والحسرة على فلسطين إلى العمل والمقاومة في فلسطين؟

١٠ ـ ربما تعوَّد الناس على أخبار الانتفاضة كل يوم، **الأولى** في ١٩٨٧ و**الثانية** منذ ٢٩ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٠. وأصبحت جزءاً عادياً من أخبار اليوم مثل مقدونيا وأيرلندا والشيشان وكوسوفو، وقبلها البوسنة والهرسك. ومازالت أخبار المذابح في الجزائر مستمرة كل يوم بالعشرات. لم يعد فيها شيء غريب يسترعي الانتباه. ولا يحرك سقوط الشهداء يومياً معرفة جديدة إلا قسوة العدو ووحشيته وبسالة المقاومة وشجاعتها، وهو الاعتراف بالحق، والتعاطف مع المظلوم، وهو أضعف الإيمان. وأحياناً لا تكون أخبار الانتفاضة في مقدمة النشرة الإخبارية اليومية. بل تأتي بعد مقابلات الرؤساء وأسفارهم، أقوالهم وتصريحاتهم، زياراتهم وحواراتهم مع المؤسسات المالية والاقتصادية. ثم تأتي أخبار الانتفاضة كأحداث يومية من دون تحليل أو تعليق وفي مدة قصيرة تقل عن الأخبار المحلية، أخبار الرياضة والنشرة الجوية. بل إن القنوات الفضائية الأخرى، قناة الجزيرة وغيرها، بالرغم من تغطية الانتفاضة إلا أن أثرها إخباري خالص لا يتجاوز حد التقارير الإخبارية من المراسلين والتعليقات من المختصين وتصريحات المسؤولين حتى تتفرد على باقي القنوات بالسبق الإعلامي، وفنية التغطية، والمهارة الإعلامية، وبعض النداءات بالتبرع، وفتاوى صحة الاستشهاد.

ثانياً: هل هناك ثقافة للمقاومة في تراثنا القديم؟

للإجابة عن السؤال **الثاني**: هل هناك ثقافة للمقاومة في تراثنا القديم؟ وأين عاشت؟ ولماذا لم تترسب في وعينا الثقافي؟ وهل يمكن إعادة بناء الثقافة الوطنية بحيث تكون وعاءً نظرياً للمقاومة؟ يمكن الإجابة عن هذا السؤال المركب على النحو الآتي، وإن صمود المثقفين لا يقل أهمية عن صمود المقاتلين:

١ ـ جاء الإسلام كي يحدث ثورة في حياة العرب، ثورة المستضعفين، الفقراء والعبيد، ضد المستكبرين، والأغنياء والسادة، داعياً إلى الحرية والمساواة. وأسس

نظاماً يقوم على البيعة العامة واختيار الناس لإمامهم، فالإمامة عقد وبيعة واختيار. كانت خطبة أبي بكر في سقيفة بني ساعدة نموذج العلاقة بين الحاكم والمحكوم. وظل الأمر شورى بين المسلمين. فإذا ما ظلم الحاكم فهناك طرق للخروج على الحاكم الظالم، ابتداء من النصيحة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، واللجوء إلى قاضي القضاة، ثم الخروج عليه كإجراء أخير. كانت المقاومة في الداخل، رقابة على الحكام من أجل تقويم اعوجاجهم ولو بالسيوف. ثم كان الفتح في الخارج في لحظة تاريخية والقوتان في الغرب والشرق، الرومان والفرس، على وشك الانهيار. فبرزت القوة التاريخية الثالثة في الوسط كي ترث الروم والفرس وتؤسس نظاماً عالمياً جديداً للتوحيد بين الشعوب والمساواة بينها. وهو ما تكرر من جديد في الخمسينيات والستينيات أثناء حركات التحرر الوطني إبان الحرب الباردة.

٢ ـ ولما أخذ الأمويون الحكم عنوة، بعصا معاوية وجزرته، واستعصى على المعارضة الشرعية مواجهته، انقسمت إلى أربعة اتجاهات: **الأول** المعارضة العلنية بالسلاح كما فعل أئمة آل البيت، فأعظم شهادة قول الحق في وجه إمام ظالم، وتكوين جماعات مسلحة خارج المدن تنقض عليها من الخارج إلى الداخل، ومن الصحراء إلى الأسواق، لا فرق بين رجل وامرأة وشيخ وطفل، فالأطفال على دين آبائهم. وهؤلاء هم الخوارج.

و**الثاني** المعارضة العلنية في الداخل عن طريق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أو الحسبة وهي الوظيفة الرئيسية للحكومة الإسلامية، النصيحة في الدين، ورفع الأمر إلى قاضي القضاه إذا ما خرق الإمام شروط العقد، صالح الأعداء، وتهاون في تقوية الثغور، و«الذب عن البيضة» بتعبير القدماء. وهم المعتزلة.

و**الثالث** حركة سرية في الداخل لتقوية الروح، وتكوين جماعة متآلفة، تأمر بالمعروف وتنهي عن المنكر في ما بينها، تتعلم ثقافة العصر، وتعمل على إعلاء الروح. وتنتظر اليوم الموعود الذي يظهر فيه إمام الزمان ليقود الثورة، وتتحول الجماعة من السر إلى العلن، ويملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً. وهم الشيعة.

و**الرابع** معارضة سلبية فردية عن طريق الصمت أو الحديث رمزاً وألغازاً، تدعو إلى ترك الدنيا بمن فيها على من فيها، والزهد في العالم الذي يرغب الناس المزيد منه، فلا يعرف الله إلا ببطن جائع وبدن عار. إن استعصى صلاح العالم الخارجي فعلى الأقل الإبقاء على طهارة العالم الداخلي. إن استحالت المقاومة في الخارج فعلى الأقل تستمر المقاومة في الداخل، مقاومة أهواء النفس، والصمود أمام تيار البذخ والترف. فالسلطة ليست في البدن بل في الروح. والسلطان ليس هو القابع في القصر بل هو

القابع داخل النفس. وهم الصوفية. وهو ما تكرر في تاريخ العرب المعاصر. أخذت الجماعات الإسلامية المسلحة طريق الخوارج. وآثرت أحزاب المعارضة الشرعية طريق المعتزلة. واستأنفت الثورة الإسلامية في إيران طريق المهدي المنتظر. وفضلت جماهير الأمة، طريق الصوفية، طريق العجز والهوان.

وبرز في العقائد نسقان: نسق أشعري يدور حول الذات والصفات والأفعال، أي حول التوحيد ولا شيء سواه، ونسق اعتزالي يدور حول أصول خمسة: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والحسن والقبح العقليان، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. واستقر النسق الأشعري في الثقافة الموروثة، التوحيد، في حين انزوى النسق الاعتزالي الذي يقرن التوحيد بالعدل. فلا توحيد بلا عدل، ولا عدل بلا توحيد. وجعل «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» أصلاً من أصول الدين، كما أن الإمامة أصل أيضاً عند الشيعة. وقبلنا أن نكون موحدين في نظم سياسية تقوم على الظلم بالرغم من محاولة شعر المقاومة التحول من صفات الله إلى صفات المقاومة، كما أنشد سميح القاسم:

وكأننا عشرون مستحيل   في اللد والرملة والجليل

٣ ـ وأفرز الأمويون تصوراً متعالياً للألوهية، ونظّر له الغزالي في **الاقتصاد في الاعتقاد**، ينقده ابن رشد ويسميه علم الأشعرية، فالله قادر قدرة مطلقة، تتجاوز إرادته حكمته، يفعل ما يشاء، فعال لما يريد، لا يُسأل عما يفعل وهم يُسألون، يسمع ويبصر ويتكلم ويريد، خالق كل شيء، ورازق كل ذي كبد، ومقدّر الآجال والأرزاق والأسعار، ليس في محل، وقائم بالنفس. وترسّب هذا التصور في الثقافة الشعبية، لا فرق بين تصور الله وتصور السلطان القادر أيضاً على كل شيء والذي يقرر كل شيء ولا يخفى عليه شيء. ويعترف الغزالي بأن السلطان هو الذي أعانه على صياغة هذه العقائد ليدرسها في «المدرسة النظامية».

وورثنا تصوراً آخر يربط الحق بالخلق، والله بالعالم، ويجعل الله أقرب إلينا من حبل الوريد، وهو التصور الأقرب إلى الفاعلية والنشاط. فالله «إله السموات والأرض»، «رب السموات والأرض»، «وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله». فتحرير الأرض جزء من النشاط الإلهي في الإنسان، في مواجهة عدو صهيوني عقد حلفاً بين الله والشعب والأرض وبمقتضاه أعطى الله هذا الشعب هذه الأرض والمدينة المقدسة والمعبد والهيكل. ولا يُعبد إلا فيها، في حين أن «الله» في التصور الإسلامي في كل مكان، ويُعْبَد في أي مكان، ﴿**فأينما تولوا فثمَّ وجه الله**﴾[١].

(١) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية ١١٥.

لقد ثار الحلاج وقاوم الظلم وكان تصوره للألوهية يقوم على الحلول، «أنا الحق»، «ما في الجبة إلا الله». وكانت معظم الحركات الثورية أقرب إلى الحلول منها إلى المقاومة. ولقد ربط بعض علماء تاريخ الأديان بين المقاومة والتسلط، وبين الحلول والتحرر. وكلاهما مجاز، أي تصوران إنسانيان. والبعض الآخر ربط بين المفارقة والتحرر والبحث المستمر عن الأقصى والأبعد، وبين الحلول والتسلط وقبضة الروح على العالم. وبصرف النظر عن الصدق النظري، ما يهم هو وظيفة التصور في الحياة العامة، التصور الذي يؤدي إلى التحرر ضد التسلط، وهو التصور الذي عليه تقوم ثقافة المقاومة والذي توارى في ثقافتنا الموروثة.

ونشأت عن هذا التصور للألوهية عقيدة القضاء والقدر أفرزها الأمويون حتى يستتب الأمر لمعاوية. فالحكم الأموي قدر من الله لا يمكن الفرار منه، ﴿**وما تشاؤون إلا أن يشاء الله**﴾(٢)، ﴿**وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى**﴾(٣). وقد تحولت العقيدة إلى ثقافة شعبية وأمثال عامية يكتبها السائقون على عرباتهم والباعة في محلاتهم مثل «العين صابتني ورب العرش نجاني»، «المكتوب ما ممنوش مهروب»، «لو علمتم الغيب لاخترتم الواقع». «وليس في الإمكان أبدع مما كان»، و«لا يغني حذر من قدر»، و«المؤمن المصاب»، و«لك يوم يا ظالم»، مما يجعل الخلاص في المستقبل وليس في الحاضر، انتظاراً وليس مبادرةً.

فى حين قامت تصورات أخرى على تأكيد حرية الإنسان واختياره وأن الحرية شرط المسؤولية، والمسؤولية شرط الجزاء. ضياع فلسطين ليس قضاءً مقدراً بل لأسباب خارجية وداخلية، وتحرير فلسطين بمبادرة الإنسان وحركات الشعب وتنظيماته السياسية. إن المقاومة تبدأ بتغليب العوامل الداخلية على العوامل الخارجية، وبالإرادة الذاتية على الإرادة المساعدة، وبتصور الإنسان حراً مختاراً مسؤولاً. لا الهزيمة مقدرة على العرب «لا يغني حذر من قدر»، ولا النصر مقدر على الكيان الصهيوني، ﴿**وتلك الأيام نداولها بين الناس**﴾(٤).

٤ ـ ولتحديد الصلة بين الله والعالم ينشأ التصور الهرمي للعالم، كلما صعدنا إلى أعلى وصلنا إلى أعلى درجات الكمال، وكلما نزلنا إلى أسفل وصلنا إلى أدنى درجات النقص. فالكمال والخلود خارج الأرض، ولا يوجد في الأرض إلا النقص والفناء. وقد أدى هذا التصور إلى القبول والطاعة والاستسلام والإحساس بالدونية. فإذا أراد

---

(٢) المصدر نفسه، «سورة الإنسان،» الآية ٣٠.

(٣) المصدر نفسه، «سورة الأنفال،» الآية ١٧.

(٤) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية ١٤٠.

الإنسان الرقي فعليه الصعود إلى أعلى وليس التقدم إلى الأمام، التقرب إلى السلطان والسعي نحو المناصب العليا وليس المعارضة مع الشعب وتجنيد الجماهير.

وقد ربط علماء الاجتماع والتاريخ والثقافة بين الثقافة الشرقية والاستبداد الشرقي وجعلوه مرتكزاً على الدين. وهو ما عبّر عنه الكواكبي أيضاً في **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**. لا فرق بين الله والسلطان، وصفات الله وصفات السلطان في الوظيفة الثقافية. لذلك كثيراً ما تدَّعي السلاطين الألوهية منذ فرعون. في حين ظهرت تصورات أخرى للمعارضة الشيعية تجعل الدرجات من الماضي إلى الحاضر، ومن الخلف إلى الأمام في تاريخ النبوة منذ آدم أول الأنبياء حتى محمد آخر الأنبياء. وهو تصور أقدر على المقاومة وعلى الفعل في التاريخ. الأعلى هو الأمام والأدنى هو الخلف. «فالسابقون السابقون»، «فاستبقوا الخيرات»، «لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر». وهو تصور لم يعش في ثقافتنا الموروثة. لذلك فشلت تجاربنا التنموية لأنها قامت على التصور الرأسي وليس على التصور الأفقي.

وقد يقتصر التصور الهرمي للعالم على درجتين فقط فينشأ التصور الثنائي للحياة، وقسمة العالم قسمين: الأعلى والأدنى، الكمال والنقص، الصورة والمادة، الجوهر والعرض، البسيط والمركب، المقدمة والنتيجة، الوسيلة والغاية، القديم والحادث، الأول والآخر، الواجب والممكن، الرجل والمرأة، الذكر والأنثى، الخير والشر، الصواب والخطأ، الحلال والحرام، الحق والباطل، النظر والعمل، الواجب والمحرم، الإيجاب والسلب، الإثبات والنفي، الوجود والعدم. . الخ. وشارك في هذه الثنائية المتكلمون والفلاسفة بعد أن تحوّل الكلام إلى فلسفة في العصور المتأخرة.

يتشدد الإنسان مع طرف ويتساهل مع الطرف الآخر. مادام الطرف الأعلى راضياً فليفعل الطرف الأدنى ما يشاء. تطهّر من جانب، ومادية مقنعة من جانب آخر. وينتهي هذا التصور إلى نوع من الازدواجية المتعادلة، ترضي الآخرة والدنيا، والروح والبدن. فيعيش الإنسان بكل قوةٍ حياة الروح وحياة البدن. وقد تنتهي الازدواجية إلى نوع من النفاق، أن يعيش الإنسان حياة البدن ويتستر بالروح مثل راسبوتين، والراهب الفاسق، والشيخ متلوف. وهو السلوك الغالب في حياتنا اليومية.

وتؤدي الازدواجية إلى التعاطف مع المقاومة بالوجدان من دون الإعلان، أو بالقول من دون العمل، كما هو الحال في الصمت العربي الآن. والساكت عن الحق شيطان أخرس. في حين تقتضي ثقافة المقاومة التوحيد بين المستويين، القول والعمل، الفكر والوجدان، الداخل والخارج، من أجل توحيد شخصية المقاوم، وتوحيد طاقاته فيصبح كالسيف القادر على القطع من دون أن ينكسر الحد.

٥ ـ كما ورثنا من التراث القديم موقف المرجئة في علاقة الإيمان بالعمل. فكل من قال «لا إله إلا الله» يكون مسلماً بصرف النظر عن أعماله التي يتولاها الله يوم القيامة. فالعمل ليس جزءاً من الإيمان. تكفيه الشهادة ولو بالشفتين وحتى لو أضمر الكفر. فنحن لم نشق على قلوب الناس. لذلك سموا مرجئة، لإرجائهم العمل عن الإيمان، يفصل الله فيه يوم القيامة. فمادام الأمويون يؤدون الشهادة بل يقيمون الصلوات ويبنون المساجد تجب لهم الطاعة ولا يجوز الخروج عليهم. وربما أراد البعض حقن الدماء في عصر الفتنة وتوحيد الأمة مثل الحسن بن علي الذي رفض الانضمام إلى أي من الفريقين المتحاربين. وهو التصور الذي ساد في ثقافتنا الموروثة.

وأفضل للمقاومة الآن جعل العمل جزءاً من الإيمان. فمن لا عمل له لا إيمان له. ومن يكتفي بالتعاطف مع المقاومة الفلسطينية يؤيدها بالدعاء بالنصر ويشجب قسوة العدو فإن إيمانه ناقص. ومن ثم يكون موقف الخوارج بالنسبة للمقاومة، العمل جزء لا يتجزأ من الإيمان، أفضل حتى من موقف المعتزلة الذين يعتبرونه في منزلة بين المنزلتين، منافقاً أو عاصياً. ومن ثم لا يصدق اتهام بعض المستشرقين بأن العرب ظاهرة صوتية، ووصف أحد شعرائنا بأننا دخلنا الحرب بمنطق الناي والربابة التي ما قتلت ذبابة، ورؤيتنا لأنفسنا بأننا مناضلو صالونات، بضاعتنا الكلام، وأن الكلام عالم مستقل بذاته، مكتفٍ بنفسه، وأن الخطاب السياسي للحاكم هو النضال السياسي للمحكوم.

٦ ـ وفي الأخرويات في علم العقائد، النبوّة والمعاد خارج الزمان. النبوة تاريخ البشر الممثل في قصص الأنبياء، والمعاد مستقبل البشرية الممثل في البعث والنشور والحشر. وهو تاريخ خارج العالم من الماضي إلى المستقبل. وما الحاضر إلا الممر الوهمي بين البعدين الآخرين للزمان. ما الإنسان إلا عابر سبيل في هذا العالم. هو فيه وليس منه. في حين أن التصور الآخر، أن النبوة جزء من تاريخ البشر، وأن المعاد ومستقبل البشرية والتفاؤل بالنصر قد يعطي للمقاومة أساساً نظرياً في التاريخ، أنها جزء من حركة التاريخ وتراكم خبراته المستمرة. وما استقر في وجداننا الثقافي هو أننا على راحلة، في سفر، عابرو سبيل منذ الفراعنة القدماء حتى الدعاة المحدثين.

وبدلاً من أن يكون التاريخ في تصاعد حتى اكتمال النبوة ثم في انهيار تدريجي حتى نهاية الزمان، جيلاً وراء جيل، من الأفضل إلى المفضول، من النبوة إلى الخلافة حتى الملك العضود، من الصحابة إلى التابعين إلى تابعي التابعين، من السلف الطاهر إلى الخلف الذين أضاعوا الصلوات واتبعوا الشهوات ما يبعث على التشاؤم، ويكون للتاريخ تصور آخر أقدر على المقاومة، تاريخ في تطور مستمر وارتقاء دائم حتى يظهر المهدي فيملأ الأرض عدلاً كما مُلِئَت جوراً. ولا يقوى على الإمام الظالم في الحاضر

إلا المهدي المنتظر في المستقبل، كما لا يقوى على الشيطان في الخطيئة الأولى إلا المسيح لخلاص الإنسان وفداء البشر، كما لا يقوى على الشيطان الماكر عند ديكارت إلا الفضل الإلهي. وقد حضر هذا التصور في الوجدان الثقافي للشيعة فثاروا، وغاب في الوجدان الثقافي للسنَّة فلا انتظروا المخلص ولا ثاروا ضد الحاكم الظالم.

ومنذ القرن الخامس الهجري أضيفت خاتمة في كتب العقائد تقليداً للغزالي «في ما يجب تكفيره من الفرق» واضعاً داخل العقيدة سلاح التكفير. فالحق واحد وليس متعدداً، واحد في العقيدة، وهي الأشعرية، وواحد في الشريعة وهي الشافعية، اعتماداً على حديث ضعيف يشكك في روايته ابن حزم وهو حديث «الفرقة الناجية» الذي له صياغات عديدة بين الزيادة والنقصان، والسؤال والجواب، والعموم والخصوص ومنها «ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة». وعادة ما تكون هذه الفرقة الناجية هي فرقة السلطة، الأموية رمزاً، والتي جمعت بين الأشعرية والشافعية. فأصبحت السلطة مقدسة، معصومة من الخطأ لا يجوز الاعتراض عليها، في حين أن كل أحزاب المعارضة من الفرق الهالكة.

فى حين أن المقاومة لا تقوم إلا على مفهوم الجبهة الوطنية المتحدة و«الجمع بين الفرق» وليس «الفرق بين الفرق»، التعددية على مستوى النظر والواحدية على مستوى العمل. الحق النظري متعدد، والحق العملي واحد. وقد قامت الحركة الوطنية في فييتنام وكوبا على هذا التصور. وكانت كل مقاومات الاحتلال جبهات وطنية متحدة في فرنسا أثناء الاحتلال النازي، وفي الجزائر أثناء حرب التحرير، وهو أحد مكتسبات المقاومة الفلسطينية، ثورة الاستقلال، في نهاية عامها الأول. وفي هذه الأيام تتلقى حماس والجهاد الإسلامي العزاء في الشهيد أبو علي مصطفى، الأمين العام للجبهة الشعبية. ففي العمل يتوحد النظر.

٧ ـ ولقد ورثنا من علوم الحكمة القديمة أن المعرفة عطاء وإشراق، وأن المعارف إلهام وفيض، وأن العلوم تشرق في النفس باتصالها بالعقل الفعال خارج العالم الذي يدبر فلك القمر والذي على أساسه تمت قراءة الطالع اليوم وقام علم التنجيم. فالمعارف إلهية، والحكمة ربانية، والعلوم نبوية، ولا شيء منها يأتي من تحليلات الواقع أو المجتمع أو التاريخ. فغاب التراكم التاريخي في وجداننا القومي أمام عدو قوته في ماضيه، وشرعيته في تاريخه، ومستقبله في تخطيطه منذ ثلاثة آلاف عام «العام القادم في أورشليم». ونحن نذكر عمر بن الخطاب وصلاح الدين كماضٍ تليد، نفخر به ونعتز، يعوضنا عما نحن فيه من مآسٍ وأحزان. كما يلجأ الحكامُ الذين يستندون إلى شرعية التراث إلى النداء الإعلامي للجهاد كلما زاد الإحساس بالعجز والحصار بين الضغط الداخلي والتبعية الخارجية.

والمنطق مجرد قوانين صورية تعصم الذهن من الخطأ ولا شأن يجدل الواقع أو المجتمع أو التاريخ. والطبيعة طريق إلى ما بعد الطبيعة ودلالة عليها صعوداً من أسفل إلى أعلى، ومن النهائي إلى اللانهائي، ومن المادة إلى الصورة. والإنسان مقسم إلى قسمين، نفس تعشق الصورة، وعلى اتصال بالعقل الفعال واهب الصور، وبدن مادي، موطن الحواس والغرائز والانفعالات، يفنى بعد الموت ويتحول إلى تراب. والمعاد روحاني خالص. صحيح أن إخوان الصفا أضافوا جزءاً عن الإنسان في المجتمع «الناموسيات الإلهية والشرعية»، وأن الفارابي جعل العلم المدني وعلم الفقه وعلم الكلام في مجموعة واحدة تضم العقيدة والشريعة والمجتمع. ومع ذلك تظل الحكمة في قسمتها النمطية التي أعطاها لها ابن سينا موزعة بين المنطق والطبيعيات والإلهيات، وتغيب الإنسانيات. في حين أن ثقافة المقاومة تبدأ من الإنسان والمجتمع والأرض والدولة، أي من العلوم الإنسانية والاجتماعية، والأيديولوجيات جزء منها. الإنسان بين عالمين، السماء والأرض، ما ينبغي أن يكون وما هو كائن، المثال والواقع، حامل الأمانة التي رفضت السماوات والأرض أن يحملنها وحملها الإنسان.

٨ ـ وورثنا من التصوّف المقامات والأحوال والطريق الصاعد إلى الله، فراراً من العالم وهرباً إلى الله. وتغلغلت مقامات الصبر والتوكل والورع والزهد والرضا والقناعة في أمثلتنا العامية وثقافتنا الموروثة، وملأت الأغاني الشعبية والمواويل وسير الأبطال. في حين أن المقاومة تقوم على أن للصبر حدوداً «فما أصبرهم على النار»، وعلى التمييز بين التوكل الذي يستدعي العمل والجهد والتواكل أو الاتكال الذي ينتظر الفرج، وعلى الغضب والتمرد والثورة والاعتراض والرفض وليس على «الإعراض عن الاعتراض» وهو أحد تعريفات التصوف. وفرق بين الزوايا والرباط، بين القاعدين والمقاتلين.

كما انتشرت بعض أحوال الصوفية في حياتنا اليومية مثل الخوف والخشية والهيبة والفقر والسكر أكثر من أحوال أخرى مثل الرجاء والأنس والصحو والوجد. وأخذت معاني حسية وليست رمزية، في علاقة مع البشر وليس مع الله. فالخوف من الناس، والخشية من الضرر، والهيبة من الحكام، والفقد من الأعداء، والسكر من المخدرات. وتحول العالم النفسي الداخلي إلى بديل من العالم الخارجي وتعويض عنه. في كل رواية مجذوب، وفي كل فيلم ولي. قبلة الحبيب شحاذة من الله وليست استحقاقاً وطبقاً لعقلية «هاتولي حبيبي».

في حين أن المقاومة تقوم على تحليل «حال الأمة»، وأوضاعها الاقتصادية والاجتماعية وليس فقط أحوال الأفراد. ويتمثل حال الأمة في تبعيتها أو استقلالها، قهرها أو حريتها، ظلمها أو عدلها، تجزئتها أو وحدتها، سكونها أو حركتها. المقاومة

صراع في المجتمع. والتاريخ يبدأ من وعي الفرد إلى وعي الجماعة. «الأنا تضع نفسها حين تقاوم»، كما قال فخته في صراعه مع احتلال نابليون لألمانيا. وقانون الهوية، الأنا تساوى الأنا، يسبق قانون الاختلاف، الأنا مغاير للاأنا.

لقد أعطى الغزالي في القرن الخامس الهجري الحاكم «أيديولوجية السلطة» في «الاقتصاد في الاعتقاد»، وأعطى الجماهير «أيديولوجية الطاعة» في «إحياء علوم الدين». للأول العلم والقدرة والحياة الأبدية والسمع والبصر والكلام والإرادة، وللثاني الطاعة والصبر والورع والرضا والتوكل والخوف والخشية. وبرر شرعية الحكم بالشوكة، أي بالانقلاب وليس بالبيعة، وكفّر المعارضة العلنية والسرية، بالسلاح أو بالبرهان. وفضّل الإمام القوي على الإمام العادل، في حين أن العدل أساس الملك، وأن الكافر العادل أفضل عند الله من المؤمن الظالم. تقتضي ثقافة المقاومة فك هذا الارتباط بين أيديولوجية السلطة وأيديولوجية الطاعة من أجل الرقابة على السلطان وتثوير الجماهير. وتقتضي المقاومة التحرر من القهر الداخلي والخارجي، وثورة الناس على الحاكم الظالم في الداخل والمحتل في الخارج.

وفي الموروث القديم طاعة الإمام جزء من طاعة الله مع إساءة تأويل ﴿**أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم**﴾[٥]. وتروى أحاديث مرسلة عن ضرورة قتل الخارج على طاعة الإمام. وفيها أيضاً ثقافة الثورة على الإمام، وأنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والنصيحة حتى لا يستبد أحد بالناس. ومن يقاوم في الداخل يكون قادراً على المقاومة في الخارج، وتحرير الذات أولاً يأتي قبل التحرر من الغير.

٩ ـ وقد يمنع من المقاومة التصور الحرفي للنص. ولقد عرفت حضارتنا بأنها حضارة كتاب، وأن ثقافتها ثقافة نص، وأننا في تفسيرنا عبدة الحرف. نفسر النص ولا عبرة بالمصالح العامة، وحتى لو نشأ من تفسيرنا الضرر نأخذ بظاهر النص من دون تأويل حتى ولو وقعنا في التجسيم والتشبيه في العقائد، وفي التشدد والإضرار بمصالح الناس في التشريعات وكأن النص هو الغاية وحياة الناس وسيلة. أعطينا الأولوية للنص على الواقع، وللحرف على الروح، وأخرجنا النص من سياقه الداخلي والخارجي. وقد ترسبت هذه الأولوية في وجداننا الثقافي فأعطينا الأولوية أحياناً للأيديولوجية على المقاومة، وللإطار النظري على التغيير الفعلي، فأصبحت المعركة بين الأيديولوجيات المختلفة بدلاً من الصراع بين قوى المقاومة وقوى المحتل.

(٥) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ٥٩.

تعطي ثقافة المقاومة الأولوية للواقع على النص، كما هو الحال في «أسباب النزول»، الواقع يسأل والوحي يجيب. وحتى لا يكون سؤال لا يكون جواب. بل إن النص يتغير بتغير الواقع، والزمان والمكان، كما هو الحال في «الناسخ والمنسوخ». ومن ثم هناك حدود للمداخل «الأيديولوجية» للمقاومة.لا تهم نصوصها بل أفعال متمثليها. لا يوجد صدق نظري للنص الاجتماعي بل هناك صدق عملي، مدى تأثيره وفاعليته. ومن ثم تراجعت الاختلافات النصية بين فصائل المقاومة الفلسطينية لصالح الشهادة والنضال اليومي ضد الاحتلال، لا فرق بين الحركة الإسلامية حماس والجهاد، وبين الحركتين القومية والماركسية. المقاومة حركة تلقائية في التاريخ تبدأ من رفض الذات العبودية، ورفض المجتمع التسلط. ثم تدوّن النصوص بعد ذلك. المقاومة سابقة على النص، والنص يدون خبرة المقاومة للأجيال القادمة.

١٠ ـ ومما يزيد الوقوع في حرفية النصوص وأولوية الأيديولوجيات المغلقة سيادة العلوم النقلية الخمسة على ثقافتنا الشعبية، علوم القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه. علوم القرآن كما حددتها الكتب القديمة مثل السيوطي والزركشي تتضمن تفصيلات عن نزول القرآن وكيفيته، والملكي والمدني، والبدوي والحضري، أول ما نزل وآخر ما نزل منه، وأسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، وبعض المبادئ اللغوية. في حين تقتضي ثقافة المقاومة تحديد الصلة وظيفياً بين الوحي والواقع وأنماط وطرق وآليات تغييره، وكيفية إدارة الصراع مع المشركين والمنافقين والحانثين بالعهود مثل اليهود حتى تقوم ثقافة المقاومة على منطق للجدل. ولا يوجد كتاب يمكن أن يُستنبط منه حكم بتحريم الصلح مع إسرائيل مثل القرآن الكريم.

وقامت علوم الحديث على جمع الروايات، فإثبات صحة المتن بصحة السند. وانتشرت بعض أخبار الآحاد ما قد يكون لها أثر سلبي على المقاومة مثل حديث «رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر»، وشرح الجهاد الأكبر بأنه جهاد النفس. وقد نبه أصحاب الفكر الإصلاحي المعاصر مثل المودودي وحسن البنا وسيد قطب من خطورة مثل هذه الأحاديث على حركات التحرر الوطني. تقتضي ثقافة المقاومة تنقية الأحاديث من هذا النوع الذي قد يكون لها مردود سلبي على المقاومة، وإبراز الأحاديث التي تحث على المقاومة، وما أكثرها، وأشعار المقاومة وما أكثرها في أدب المقاومة. والرسول قدوة ليس فقط في السلوك الفردي ولكن أيضاً في كيفية إدارة الصراع وكسب المعارك والانتصار على الأعداء.

واعتمدت علوم التفسير على العلوم القديمة ونشأت عليها. فنشأ التفسير التاريخي كالطبري وابن كثير اعتماداً على علوم التاريخ ومستواها في ذلك العصر اعتماداً على الروايات، والتفسير اللغوي اعتماداً على علوم اللغة مثل **إعراب القرآن**

للزجاج، والتفسير الفقهي اعتماداً على علوم الفقه مثل **أحكام القرآن** للقرطبي، والتفسير الكلامي (الاعتزالي) مثل **الكشاف** للزمخشري، والتفسير الإشاري مثل **لطائف الإشارات** للقشيري، والتفسير الإصلاحي مثل تفسير **المنار** لرشيد رضا و**في ظلال القرآن** لسيد قطب. . . الخ. ولم ينشأ حتى الآن التفسير الثوري الاجتماعي الذي يصف نشأة المجتمع الإسلامي الأول وتطوره وصراعاته، التفسير الذي يضع النص في أتون الصراع الاجتماعي والسياسي، ويبين كيف كان الوحي حركة مقاومة في التاريخ، وإبراز مفاهيم الأرض والمقاومة.

وتمت صياغة السيرة القديمة على نمط حياة يسوع المسيح، ولادته وحياته ومعجزاته وموته بما يثير الانتباه ويستثير الخيال ويدعو إلى الإعجاب والانبهار بعظمة الرسالة وقدر الرسول. صحيح أن المقاومة تحتاج إلى قيادة، بل وإلى بطولة، ولكنها تحتاج أيضاً إلى تنظيمات شعبية وقواعد جماهيرية. ومن ثم تحتاج المقاومة إلى إعادة بناء علوم السيرة بحيث يتم التحول فيها من الشخص إلى المبدأ، ومن الرسول إلى الرسالة، ومن البطل إلى البطولة كما فعل كارلايل. فمهما سقط من نشطاء الانتفاضة وزعمائها الانتفاضة مستمرة بجماهيرها وتنظيماتها وإبداعاتها المستمرة. وغزوات الرسول، وجدل الكم والكيف بين حنين وبدر قادرة على الصمود الفكري ضد دعوات أنصاف الحلول.

وفي علوم الفقه القديمة ما زالت العبادات تتقدم المعاملات نظراً لطبيعة العصر القديم وجدة العبادات وقدم المعاملات. والآن تغير العصر، وأصبحت للمعاملات الأولوية على العبادات، أولوية الجديد على القديم، والمجهول على المعلوم، وفيها إعادة النظر في موضوعات قديمة عدة بقراءة جديدة مثل الجهاد، والخروج على الحاكم الظالم، والشهادة، وفقه المظالم، وعدم جواز الصلاة في الدار المغصوبة لعدم جواز اجتماع الحسن والقبح في فعل واحد، فوجوب تحرر الأرض سابق على وجوب الصلاة فيها، ومعنى دار الإيمان ودار الكفر، ودار الإسلام ودار الحرب، كل ذلك من أجل صياغة ثقافة شعبية فقهية جديدة للمقاومة.

إن المقاومة حق مشروع في كل ثقافة ودين عندما ينتزع شعب من أرضه، ويخرج من دياره، ﴿**أُذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير. الذين أُخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله**﴾[٦]. لذلك نقد القرآن الخوالف والقاعدين والمتخلفين والمتثاقلين والمتباطئين والمنافقين المعتذرين بأنه ليس لديهم ما يقاتلون به وغير ذلك من الأعذار. والمقاومة تتبعها شهادة وتدمير ولكن

(٦) المصدر نفسه، «سورة الحج،» الآيتان ٣٩ ـ ٤٠.

العدو أيضاً يصاب بخسارة، ﴿**إن يمسسكم قرح فقد مسّ القوم قرح مثله وتلك الأيام نداولها بين الناس**﴾[٧].

١١ ـ فإذا كانت هناك كل مقومات الثورة وعناصر التمرد في الثقافة الموروثة، فلماذا ارتكنت الثقافة على جوانبها السلبية من دون الإيجابية؟ لماذا لم توظف ثقافة المقاومة في الوطن العربي الذي مازال يئنّ تحت ضغوط النظم الحاكمة ومحاصراً بين وجدانه وسياجه، بين وجوده وحدوده، بين تمنياته وإحباطاته؟ إنها مهمة الصامدين تحت ثقافة للمقاومة تساند المقاومة الفعلية، فالفكر سند للأرض، والثقافة دعامة للنضال. لا يكفي «التنوير» كحركة فكرية وتيار عقلاني. فالعقل والثورة شيء واحد كما قال ماركوز.

السؤال الآن: من أين يأتي التحرك؟ هل هناك فعاليات جديدة؟ هل هناك جيل ثانٍ من الضباط الأحرار يتكون أثناء العجز الحالي أمام العدو الصهيوني كما تكوّن الجيل الأول أثناء حرب فلسطين قبل ذلك بنصف قرن؟

هل هناك إمكانية لهبَّات شعبية تفرض رأيها على نظم الحكم لتدرك أنها محاصرة بين المطرقة والسندان، عدو في الخارج وثورة في الداخل، وأن التحالف مع الداخل ضد الخارج أولى وأبقى من التحالف مع الخارج ضد الداخل؟

هل هناك إمكانية ليقظة النظم العربية وإحداث تحول في الوعي الوطني والقومي، كما حدث لعبد الناصر في ١٩٥٦ بتأميم قناة السويس، وكما حدث للمهلهل بن أبي ربيعة «اليوم خمر وغداً أمر»، وكما حدث لإخناتون على مستوى الدين من التحول من عبادة آمون إلى عبادة آتون؟

ربما تكون المقاومة هي العرض التاريخي، الحدث الذي يفجّر طاقات الشعوب وتصحح مسار التاريخ، والضرورة التي تستثير خيارات الشعوب فتختار بدائل أخرى غير التي فرضتها الإرادات الخارجية وقوى التسلط الداخلي والقهر الخارجي.

هناك مثقفو المقاومة، المفكرون الأحرار الذين يرثون الضباط الأحرار، يحاولون إقالة النهضة العربية الأولى من عزلتها، لإرساء قواعد نهضة عربية ثانية، لتأسيس ثورة ثقافية تواكب المقاومة وتكون قادرة على مخاطبة الرأي العام الداخلي والخارجي. فمقاومة المحتل، وحق تقرير المصير، جزء من الإعلان العالمي لحقوق الشعوب. والمقاومة الفلسطينية آخر حركة من حركات التحرر الوطني من الاستعمار الاستيطاني بعد الثورة الفرنسية والثورة الأمريكية والثورة البلشفية والثورة الإسلامية في إيران.

---

(٧) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية ١٤٠.

١٢ ـ إن الصراع بيننا وبين إسرائيل ليس صراعاً عسكرياً فقط، بين شعب محتل وشعب يمارس أبشع أنواع الاستعمار الاستيطاني، بل هو صراع صور ذهنية، صورة في مقابل صورة، قيمة في مواجهة قيمة، حضارة في مقابل حضارة. الصهيوني له حق الحياة والاستيطان والتفوق والعلم وليس الإنسان العربي. الموت للعرب، الأفاعي، كما يصف عباديا يوسف. الكيان الصهيوني واحة الديمقراطية في الوطن العربي وسط نظم تسلطية. وهو الذي يسيطر على وسائل العلم الحديث والتقنية وسط شعوب متخلفة ناقلة للعلم والمدنية.

لقد خلق العدو الصهيوني لنفسه صورة القوة التي لا تقهر، والسلاح المتفوق عدداً، والجندي المقاتل، والتكنولوجيا المتقدمة، والعلم الحديث، واحة الديمقراطية، وتعاطف العالم بعد أن حاولت النازية استئصالهم، والسيطرة على حكومات العالم ورأس المال الدولي، والانتصارات المستمرة التي لا تتحمل خسارة واحدة. وهي مجموعة من الأساطير الحالية مثل الأساطير القديمة أرض الميعاد والميثاق.

والآن تخلق المقاومة لنفسها صورة أطفال الحجارة الذين يواجهون أعتى جيوش العالم، والنساء والشيوخ الصامدين أمام الجند المدججين بالسلاح، والحركة الاستشهادية من شباب آثر الموت في سبيل الحرية على الحياة تحت العبودية، والشعب الأعزل الذي يواجه الأسلحة الحديثة للجيش النظامي، والمقاومة بمفردها وسط صمت عربي وتواطؤ دولي. وتنهار نظريات الأمن للكيان الصهيوني. وإن الاستخدام المفرط للقوة دليل ضعف وليس برهان قوة.

إن التاريخ يتغير نوعياً الآن، وينتقل من مرحلة استجداء العون والتمسك بقرارات الشرعية الدولية إلى مرحلة التحرك الفعلي من خلال مقاومة الشعوب في عصر كاد البشر ينسون فيه تاريخهم النضالي الطويل تحت وهم أن العالم قرية واحدة تحت مظلة العولمة. وثقافة المقاومة هي الضمان الأول لحركة الشعوب.

الفصل الثاني

المقاومـة بيـن الذاتيـة والموضوعيـة

محمد المجتبى عبد العزيز عثمان[*]

كانت فكرة الأخذ بموضوع الذات والموضوع في فلسفة المقاومة نابعة من شكلية الواقع اليوم في عالم يتحرك بين الانهزامية والانتصارات وانطلاق «السلطوات» على مساحات واسعة من عالم اليوم؛ وربما لم يكن فقط عالم اليوم الذي نعيش فيه أيام هذا القرن، وإنَّما هي استمرارية عبّرت عنها العديد من المؤلفات والاجتهادات الفكرية، فقد صدرت من المؤلفات ما أظهرت السعي نحو إزالة آثار العدوان[1]، وأعني هنا إزالة آثار العدوان الإسرائيلي، ولا أجد مندوحة من القول إن الشعار شعار بعدي يستبق القبلي، أي أنّه يستبق شعار إزالة الأسباب التي أدت إلى العدوان وهي الأجدر بأن تزال، أو لنقل في غياب المسبب تنتفي الأسباب.

ولكن نجد أن العدوان هو الأقوى صدى، وأبعد تردداً، فتخلل خلايا الوجود الآني، ولا يكون هنالك وجود للأنا إلا إذا كانت الأنا تضع نفسها حين تقاوم، فتوقف المقاومة يقود إلى انتفاء ما ذهب إليه فخته من أن الأنا تضع نفسها حيثُ تقاوم، ذلك أن المقاومة لا تقف عند حدّ العدوان، أي منع العدوان، وفي حالة حدوثه يكون صدّ العدوان، ولكي يتم ذلك، لا بُدَّ من إحداث تحرر للذات الفردية القادرة على تحرير الذات الجمعية «تحرر الذات العربية من أسر القديم والتخفف من

(*) أستاذ مساعد في قسم الفلسفة، ونائب مدير مركز حوار الحضارات، جامعة النيلين، الخرطوم ـ السودان.

(1) حسن حنفي، **فشته ـ فيلسوف المقاومة** (كتاب إلكتروني صادر عن دار النشر الإلكتروني ومتوافر على: <http://www.kotobarabia.com/BookDetails.aspx?ID=405>.

ثقل القيود[٢]، تلك التي جعلت كُلّ عمل فكري يوصي بالتقريب مع الوثوق بأن الاغتراب داخل الذات التي لم يكن إلا نتاج فرصة التقابل، فالأحكام مسبقة.

علاقة الذات بالموضوع، وعيها بهذا الموضوع، تجعل فرضية المقاومة تأخذ أشكالاً في ظاهرها مختلفة، في جوهرها متطابقة، فالشكل الذي يحمل ظاهر السلبية في رفض القائم من حالة حجر الحرية، وذلك الشكل الديناميكي الحركي الذي تعبّر عنه أشكال من التكوينات المسلّحة أو المشيرات التظاهرية، كلها في جوهرها إعلان الرفض لما هو قائم، أو التمرد على المتغير الذي يستصحب معه تحجيم حريات أو كبتها وقمعها في شتى الصور وفي مختلف الطرائق.

وهذه العلاقات التي تربط أو تتشكل من خلال المقاوِم والمقاوم، تحكمها علاقة كُلّ ذات ووعيها بذاتها وصلتها بما يشكل هذا أو ذاك من المتغيرات. وهذه العلاقة تظهر خطوطاً تتحول من المعلوم إلى غير المعلوم، ومن الفعل إلى الفعل الموازي والمساوي، والفعل ورد الفعل، فتكون تلك الاتساقات بين الطالب والمطلوب، وكذلك المفارقات والتناقضات التي تظهر عدم اتساق في فكرة التمرد أو العصيان أو المقاومة، وهذه اللحظات سوف نتعرف عليها لاحقاً.

لم يكن يتم تحول الاغتراب داخل الذات، إلى الوعي بالذات ويكون تحول الوعي بالذات إلى وعي بالعالم، ويتم من خلال الوعي بالذات إتيان فعل العقل الذي يشكل نتيجة الوعي بالذات فيكون فعل الحرية، وفعل الحرية لا يتأتى إلا بفعل المقاومة والرفض، فالرفض اغتراب داخلي، اغتراب الأنا داخل الأنا، اغتراب الأنا الفردي، داخل الأنا الجمعي، ويتولد عن هذا الاغتراب من خلال تفاعل الأنا والذات، فعل المقاومة.

تفاعل الأنا والذات يتأتى بالمعرفة وهي التي تهز وعي الأنا بالذات، ثُمّ يكون تفاعل الأنا والأخذ، الآخر موجود. وهذا التفاعل لا يتم على الإطلاق أن يكون تفاعل الأنا مع (الآخر) المطابق للأنا، ذلك أن الآخر ما هو تشابهية وخلافية.

الآخر أصبح يشكل بعداً واحداً، وإن اختلفت محتوياته، فالآخر هو الوافد، الوافد من ثقافة وفكر واقتصاد وسياسة، الوافد ليس في تقاربية وندية، الآخر تظهره المجالات المتعددة على أنّه المسيطر، الذي لا تقابل سيطرته أي سيطرة، وإنَّما تقابلها شكلية أخرى، شكلية الانهزامية.

---

(٢) يذهب إلى ذلك أصحاب المشاريع النهضوية من حسن حنفي ومحمد عابد الجابري، وكذلك طيب تيزيني وغيرهم، وإن بانت إشكالية القديم، فإننا لم نجد بعد الحلّ الشافي، ذلك أن الأخذ في تناولها يجعل دور المفكر أو الباحث محصوراً في ما يخص مناهج البحث التي يتبعها.

أملت هذه «الواحدية» شروط ظهورها ما أصبح يعرف في عالم اليوم ـ ويتردد بصورة متكررة ـ بنظرية المؤامرة فكي يعيش المؤامرة، وكأنما هوبز هو الأحق في فهم البشر والبشرية. إذ نظر إليها على أنها قطعان من الذئاب كُلّ يتربص بالآخر، وكُلّ يتحول إلى حمل ثُمّ ذئب، أو يكون ذئباً فيتحول إلى حمل، وفي كلا الحالتين هو يعيش صراعات المؤامرة فيكون الكُلّ بتنوعه واحد جمعي، والكُلّ على الرغم من عدم اتساقه هو آخر جمعي، فتصدر أحكام مسبقة، والأحكام المسبقة تنشئ الحواجز التي تؤدي إلى التوقف عن طرح الأسئلة، فلم يكن لنا أن نطرح السؤال حول علاقة الموروث بالوافد؟ لم يكن لنا أن نسأل لماذا كانت هزيمة الأنا الجمعية، وتحولها إلى انهزامية تتأصل داخل الوعي الفردي الذاتي وتحولها إلى انهزامية الأنا الجمعية، لم يكن لنا أن نعلن عن نسبية الهزيمة مقابل النصر الجمعي، فالنصر لا يعتمد انتهاء الحقّ، «ما ضاع حقّ وراءه مطالب»، نطرح السؤال: لماذا انهزمت الأنا «الجمعية» وانتصر الآخر «الجمعي» ـ وكثيراً ما كان انتصار الآخر الفردي لا الجمعي، ولكن هذا الانتصار على الأنا «الجمعي» ـ وكثيراً ما كان انتصار الآخر الفردي لا الجمعي، ولكن هذا الانتصار على الأنا «الجمعي»، فقد توقفت حركة التحدي والمقابلة، لتحل محلها حركة الاجترار للماضي «شوقي»، لم يعدّ السعي نحو الحقيقة، فليس المهم استلال الحقيقة، التي لا يستطيع أحد الوصول إليها أو الاعتقاد بذلك، بل المهم الجهد الخالص للوصول إليها[٣]، ليس على المرء الإدراك، ولكن عليه السعي، فالسعي يولد الإحساس بالوجود، الشكّ الباحث عن الحقيقة في زمن المطموسات والمعميات فرضاً، فرض تعارض بين العقل والإيمان؛ بين الظاهر والباطن؛ وجعل الانهزامية محرك لما هو غير متحرك، نعم لم يكن السؤال هو لماذا لم تُزل آثار العدوان طالما ظلّ المسكوت عنه لماذا كان العدوان؟

نعود لنحاول الوقوف أولاً عند مفهوم المقاومة، ولن نقوم بالإحالات، فإنها لتكثر وتفيض بها أوراق القواميس والمعاجم، ولكن جميعها تصب في أن المقاومة هي دفع بين قوتين، دفع بين الأنا والآخر، وإن كنا ننظر إلى أن الآخر ليس بوحدة واحدة أو آخر عيني، ذلك أن الآخر، كما ذكرنا في ورقة سابقة، هو على طرائق متعددة (الآخر المختلف، والآخر الغريب. .).

البحث عن الحرية والسعي نحو الانعتاق من القيود التي تفرض على الفرد أو على مجموعة من الأفراد، تشكل صورة اجتماعية سياسية، ما هي إلا محاولة لاستعادة ما كان موجوداً في الأصل. وهذه الاستعادة، أو الاسترداد، ليست هي عملية انتكاسية ـ باعتبار أن الاستعادة هي الارتداد في الماضي ـ وإنّما هي حركة تتوافق وما

(٣) المصدر نفسه.

تقوم به الفلسفة من خلال العلاقات الناجمة عن ثلاثية الماضي، الحاضر، المستقبل، أي هي نظرة تأملية تحليلية لما هو كائن في خلفية ما كان لأجل ما يجب أن يكون. ويعيش ويخاف أن هذه العملية التحليلية تسير في توافقية مع الوجود والمعرفة والقيم.

يقول نيكولاي أ. برديائيف: «الحرية والإبداع ليستا بخاصيتين مرتبطتين بأفراد مختارين، فهما ـ الحرية والإبداع ـ يمتلكها أي إنسان»[٤]. هذا وإن الحرية فطرية في الإنسان، وهذه الفطرية تجعل من العبودية حالة لاحقة، تُرد إلى أسباب ارتبطت مع حركة التطور في التاريخ الإنساني (وهذا الظهور لطبقة العبيد، ارتبط في الهند القديمة بقانون مانو وما دفع به سدنة المعابد بعد موت براهما، أما في حركة التاريخ الهيغلية ومن بعدها الماركسية، فإن لظهور هذه الطبقة أسباباً وظروفاً أخرى). هذه الحرية تحملها إرادة حرة تقف رافضة لكُلّ ما هو غير قادر على التعايش مع هذه الحرية، تقوم حركاته على اعتبار أن الحرية لها طبقتها وتشكيلتها الاجتماعية في كُلّ من بُعدَيْها السياسي والاعتقادي. وفي هذه الورقة سوف نحاول أن نتوقف عند فلسفة المقاومة من خلال محاولة إيجاد العلاقات المرابطة بين كُلّ من الذات والموضوع، معتمدين في ذلك على تراث إنساني كانت له ظروفه التاريخية وحقبته التي حدثت فيها علاقات ترابطية بين الذات المتفلسفة وموضوعها، الذي عليه تجري أقلامها نحو تحقيق ثلاثية الأنثولوجية والاستفمولوجية والانسكلوجية.

الذات تعتمد على الإرادة الحرة التي تجد نفسها خارج وعائها الطبيعي ألا وهو اللامحدود إلا بحدود الأنا التي تظهر وفقاً للمعطيات الحياتية أو «الأنثولوجية»، وهذه الحدود تجعل الأنا تقابل اللا أنا التي تشكل لها بعداً يعرف بالآخر، وليس بالضرورة أن يكون هذا الآخر مطابقاً للأنا، من هنا جرت مجموعة من المحاولات بغرض تحديد «الآخر»[٥] حتّى تظهر إمكانيات التعامل معه في مختلف الأطر ومتعدد المستويات.

البحث في محيط الأنا تغلف في غلافات عديدة، وحاول أن يتدثر في أثواب متنوعة وبخاصة بعد أن أصاب الفلسفة ـ في العالم غير الأوروبي ـ نزع الخمول والكسل المسبوقتان بحرب شعواء على الفلاسفة والمفكرين، ثُمّ تحولت هذه الحرب لتكون ناراً أخرى يصطلي بها المشتغلون في الفلسفة والتفكير، وفي خضم هذا التضارب والأخذ والردّ، تمحورت في هذا العالم شبكة من الجواذب القواعس، وأخذت روح التمرد تتجلى في أبيات من الشعر إبان حركات المقاومة للمستعمر

(٤) نيكولاي أ. برديائيف، **جوهر التاريخ** (موسكو: [د. ن.]، ١٩٢٠)، ص ١٤٧ (بالروسية).

(٥) انظر: محمد المجتبى عبد العزيز عثمان، «قراءات في نص روسي،» ورقة قدمت إلى: أعمال الندوة الفلسفية الرابعة عشرة التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية بجامعة القاهرة، ٢٠٠٣.

الأوروبي، فكانت قصائد الشابي، وتمرد التجاني يوسف بشير، وقبلهما كانت حركة الإصلاح والمهدية والسنوسية وغيرها من حركات التمرد ومقاومة الآخر في كُلّ صوره وعلى الرغم من معاطفه التي بها تدثر.

هذه الحركات في عمقها الفكري ورؤاها الفلسفية، هي فلسفة مقاومة، والتمرد هو مسلك الإنسان المضطلع، الشاعر بحقوقه»(٦). هكذا يجعل كامو من التمرد سلوكاً حتمياً وضرورياً في حالة توافر الإطلاع والشعور بالحقوق، فالحق هو المطلوب، ونحن سوف نحاول أن نتتبع هذا الخطّ الذي أظهره كامو، فنجده يقودنا إلى أن مشكلة التمرد لا تكتسب معنى دقيقاً إلا داخل التفكير الغربي، ويزداد الأمر أكثر وضوحاً إذا أخذنا في الاعتبار ملاحظة شللر القائلة إن روح التمرد صعبة الظهور في المجتمعات التي يسودها التفاوت الواسع «كنظام الطبقات الهندوسية»، أو على عكسها المجتمعات التي تسودها المساواة المطلقة (المجتمعات البدائية)، ثُمّ يحدد كامو المتمرد بالمواطن، المواطن هو المقاوم.

إن التفريق بين المواطن والعبد والرعية، لم يكن تفريقاً أظهرته فقط فلسفة التنوير أو ما بعد التنوير، كما سنلاحظ لدى كُلّ من فخته وشلينغ وتولستوي، فقد كانت هذه التقسيمات تدور في فلك الوجود الإنساني عندما كان السيد والعبد الاثنان وملاكهم الراعي والرعية، المواطن والجمهورية، ففي اليونان القديمة(٧) انتفت الحقوق، فالعبد بلا حقّ، إلا أن هذه الحركة الإقصائية لم تكن لتقضي على وعي الفرد بذاته وبوعي الفرد بفرديته، بإرادته التي لا تحكمها الإرادة العليا، وإنَّما تحكمها ذاتها، فكانت ثورة العبيد التي قادها سبرتاكوس، فالإرادة تكون داخل الروح «الروح دائماً عنت أن الإنسان ليس بعبد، وإنَّما سيد، سيد ولكنه صديق ومحرر»(٨).

عمد فخته إلى بعث الوطنية الأوروبية الكوسموبوليتانية بقيادة الوطنية الألمانية التي تعتمد على اللغة والأدب والأساطير الألمانية، وهذه الدعامات التي أظهرها فخته، كانت نداءاته بريادة روسيا باعتبارها روما الثالثة وهي ذات رسالة خاصة، وهي القادرة على جمع ثالوث الكنسية والدولة والمجتمع(٩)، وفخته في اتجاهاته نحو

---

(٦) ألبير كامو، **الإنسان المتمرد**، ترجمة نهاد رضا، ط ٣ (بيروت: مطبوعات عويدات، ١٩٨٣)، ص ٥ ـ ٧.

(٧) كان هيرودوت قد ميّز بين المدنية والإمبراطورية، وهو بذلك قد ميّز بين المواطن والرعية، وإذ تنصهر الهوية الفردية في الفردية العمومية فيكون بالماهية مواطناً.

(٨) نيكولاي أ. برديائيف، **الروح والواقع** (باريس: [د. ن.]، ١٩٣٧)، ص ٣٦ (بالروسية).

(٩) انظر: فلاديمير سلافيوف، في: **معجم الفلاسفة الروسي للقرنين التاسع عشر والعشرين** (موسكو: [د. ن.]، ٢٠٠٢)، ص ٩١٤.

إيقاظ الأمة الألمانية، يرجع سبب الاحتلال وتحرك الجيوش للنيل من ألمانيا، يرجعه بصورة أساسية إلى ما ارتكبته ألمانيا من فجور، وهذا عقاب نزل عليها، وهذا ليس بأول مرة يتم فيها الاستنجاد بالإيمانيات، فقد نظرت من قبل الصين إبان حكم أسرة «شولينغ» إلى أن تحرك الأقاليم للإطاحة بها ما هي إلا عفوية ساقتها أرواح الأسلاف عليهم لما أحدثوه من انتهاكات.

غير أن مقارناته ما بين الوطنية واللاوطنية، الوطنية ونقيضها، تجعله يقول إن المواطن الحقيقي، هو ذلك الذي يحقق في وطنه أهدافاً إنسانية، أي أن يظل عطاؤه داخل إطار الوطن الذي حدده في ثلاثية اللغة الألمانية والأدب والأساطير الألمانية، ولنا أن نضيف إليها العمود الرابع: المسيحية البروتستانتية أو اللوثرية دون غيرها، فقد تكون هذه بداية الدعوة نحو الآدية، أم أنها مجرد تركيز على المركزية الأوروبية.

يظل المواطن الحقيقي لدى فخته هو إنسان شامل، ولكن في إطار دولته الذي تحدده المحددات سابقة الذكر، وهذه هي المرتكزات التي يعتمدها فخته لتكوين المقاومة ضدّ نابليون، وهي في الوقت ذاته تعتمدها المركزية الأوروبية في علاقتها بين المركز والأطراف، وإن كان فخته ينظر إلى حرب نابليون كعقاب، فإننا نجد ليف تولستوي يقول «ما كان لهذه الحرب إلا أن تندلع لأجل إرادة نابليون وإرادة الإسكندر»[(١٠)].

ليس هذا هو التعليل الأول والأخير الذي ذهب إليه تولستوي، ذلك أنّه بعد أن حاول إيجاد مبررات ومسوقات لحرب نابليون «لم تكن هنالك أسباب بعينها لتكون السبب الأساسي في اندلاع هذه الحرب، وكان لا بُدَّ من حدوث هذا لأنه كان لا بُدَّ لها أن تحدث، الملايين تخلو عن إنسانيتهم وعن عقلانيتهم ليتجهوا شرقاً من الغرب لقتل أشباههم»[(١١)]. هنا يذهب تولستوي إلى أن جعل التخلي عن خاصيتي الإنسانية والعقلانية هما المسؤولتان عن هذه الحرب، فهل لنا أن نجعل هاتين الصفتين هما ما اختفى في نصّ فخته وجعله المواطنة الإنسانية بلا معنى؟ وهدف إلى جعل حركة نابليون (الناشرة للحرية) حركة بلا معنى، إذ إنَّها تحولت من عملية نشر إلى عملية انتشار وإعادة انتشار للجيوش الفرنسية على الأراضي الأوروبية، وجعل ألمانيا جزءاً من الإمبراطورية؟

ثُمّ يذهب تولستوي إلى القول إن حبّ الشعب للقيصر هو الذي قادهم إلى

---

(١٠) ليف تولستوي، **الحرب والسلام** (موسكو: [د. ن.]، ١٩٧٣)، الكتاب الثاني، ج ٣ ـ ٤، ص ٧.
(١١) المصدر نفسه، ص ٧.

خوض تلك الحرب الشرسة ضدّ الغاصب، فالقيصر الروسي هو السلطة السياسية وهو السلطة الدينيّة الأبوية، نعم فتعبير «القيصر الأب» يحمل هذه الدلالة، ولكن هل تعني كلمة «الحب» دلالتها الفعلية في ظلّ الإقطاع والإقنان؟ في ظلّ كُلّ قن لا يشكل سوى رقم في مجمل الكم الذي يستطيع أن يتحدث حوله الإقطاعي؟ إن تولستوي يذهب إلى الدعوة بترك الخلافات الداخلية لمقابلة العدو الخارجي، فهل حقاً يمكن الحفاظ على القيد الداخلي والرزوح تحت ثقله لمواجهة القيد الخارجي.

ذهب كُلّ من فخته وتولستوي إلى جعل الحرب التي يقودها نابليون، حرباً حكم بها القدر، أي أنها قدر حتمي لا مناص منه ولا مهرب من وقوعه بهذا التصور، ألا يكون من العبث مواجهة القدر بأي صورة من صور الرفض أو التمرد أو حتّى المقاومة؟ ألا تكون المقاومة راجعة إلى مخالفة القدر، أي أنها نقيض التسليم وقبول الأمر الواقع على أساس أنّه قدر محتم ولا مناص منه؟

لم يكن فخته يرى غضاضة أو إجحافاً في حقّ الآخر، من حيثُ إمكانية أن تقوم دولة كبرى بضم واحتلال دول أخرى، وهنا نلاحظ أن ذاتية فخته ورؤياه «الآنية»، أو لنقل ذاتية آنيته، لا تتسق وآنية أستاذه، كانط، إذ ذهب كانط إلى صياغة المادة الخامسة من مشروعه للسلام الدائم، وعبر فيها عن رفضه لفكرة الأضواء أو الإخضاع، أي بكلمات أخرى، عبّر كانط عن رفضه لفكرة الاستعمار من قبل الدول الكبيرة للدول الصغيرة، أي أن فخته يقف على الطرف النقيض من موقف أستاذه، ولنا أن نقرأ المادة الخامسة من المشروع الكانطي التي تقول: «لا يجوز لأي دولة أن تتدخل بالقوة في نظام دولة أخرى أو في طريقة الحكم فيها»[١٢]. كما رفض فكرة الاستعمار الفيلسوف الروسي برديائيف[١٣]. وذلك في قوله إن «الحرية والإبداع ليستا بخاصيتين مرتبطتين بأفراد مختارين، وهما مملوكتان لكُلّ إنسان» فالحرية والإبداع لا تحدهما حدود من طرائق حياة أو ثقافات وجنس دون الآخر، وهذا المنطق الذي يتحدث به بردیائیف، جعله يقف ضدّ نظرية التطور التي جعلت من بعض الشعوب «أدوات تعمل لأجل فئة منها لتحقق لها السعادة والهناء، أما تلك الشعوب الأدوات، فكُلّ ما ينتظرها هو الموت»[١٤].

نقول إن قبول فخته لفكرة الاستعمار الذي يجعل الدول المستعمرة جزءاً من

(١٢) إيمانويل كانط، **مشروع للسلام الدائم**، ترجمه إلى العربية وقدم له عثمان أمين (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ٢٠٠٠)، ص ٢٧.

(١٣) برادیف، **جوهر التاريخ**، ص ١٤٧.

(١٤) المصدر نفسه.

أوروبا، ولكن في الوقت ذاته ينظر فيه إلى نابليون باعتباره غاصباً مغتصباً، وعلى ألمانيا مقاومته، على ألمانيا مقاومة فرنسا بجيوشها وثقافتها وفكر التنوير، يعرّف كانط التنوير (Enlightenment) بأنَّه خروج الإنسان من قصوره الذي اقترفه في حقّ نفسه، وهذا القصور هو عجزه عن استخدام عقله إلا بتوجيه من إنسان آخر(١٥). أي تحول الإنسان من كلا حالتي العبودية والتبعية نحو حالة المواطنة، بكلمات أخرى، هذا القصور الذي يخرج منه الإنسان ما هو إلا تعبير عن الانهزامية أمام استخدام العقل، على أن تكون تلك المقاومة مقاومة سلبية، أو هي مقاومة إصلاح الشيخ محمد عبده للإصلاح والمقاومة، أو المقاومة والإصلاح من خلال التربية، لا من خلال المواجهة، وهذا ما يؤكده تسلمه لتلميذه الذي أراد مقاومة الفرنسيين، أي مقاتلتهم.

وذلك الرفض للمقاومة الديناميكية والسعي نحو طريق التربية التي تهدف إلى خلق المواطن، أو ربما كان هذا الاتجاه مرتبط لديه بكتاب كانط **فروض عن بداية تاريخ الإنسانية** الذي كتبه في عام ١٧٨٦م، والذي أطلق فيه فكرة «إن أكبر شرّ يصيب الشعوب المتمدنة، ناشئ عن الحرب، لا بمعنى الحرب الحاضرة أو الماضية؛ بل دوام الاستعداد للحرب القادمة»، أي أن فكرة الحرب هي فكرة تسلسلية لا موقف لها، لذلك كانت فكرة التربية، أو بصورة أخرى فكرة مقاومة العصر قبل مقاومة نابليون، أو ربما كانت هي فكرة الانتقال من الداخلي إلى الخارجي؛ من الذاتية إلى الموضوعية. وهذا التحدي في كيفية الخروج من الذاتي إلى الموضوعي، يمكن أن يتأتى بالمعرفة، ذلك أن غاية المعرفة هو الخروج من الذات إلى الموضوع، ومن ثُمّ الوجود، وتأتي المعرفة نتاج تفاعل الأنا مع اللاأنا تفاعل الأنا مع الآخر، ذلك أن وجود الأنا ـ ضرورة ـ يؤدي إلى وجود الآخر، فللآخر وجود.

لقد سعى فخته نحو تحقيق الحدّ الأدنى وليس الحدّ الأعلى، وهذا ناجم في اعتقادنا عن اقتناعه ودفاعه عن الثورة الفرنسية، وبالتالي الأخذ بما ذهب إليه ميرابو، خطيب الثورة، في تعريفه للشعب «بأنَّه كُلّ شيء، والذي ينبغي أن يكون له كُلّ الشيء، والذي يسعى إليه بعض الشيء»، وهذه البعضية هي التي جعلته ينظر إلى الله باعتباره مشروعاً من خلال القانون الخلقي، تقوم على شيء قبلي، اغتراب وتحول من الذاتي إلى الموضوعي ومن الداخل إلى الخارج، وكثيراً ما تكون طاعتنا لله بدافع الأنانية (الأنانية بغرض الحصول على الجائزة الربانية في إطار الفردي). إن فكرة العقاب الإلهي على الذنوب فكرة ارتبطت في كثير من الأحيان بمحاولة عدم البحث

---

(١٥) إيمانويل كانط، **ما التنوير**، ترجمة عبد الغفار مكاوي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٧)، ص ٢٧٩.

في موضوعية وشرعية المقاومة، وهذا الارتباط يكاد أن يكون سمة عامة في الشعوب التي تقع تحت القهر، وقد ذهب كانط إلى رفض حقّ التمرد في إطار الذاتي، وهذا يقف أمام انتقال الذاتي إلى الموضوعي.

العصر الذي كانت فيه دعوة فخته للمقاومة، هو عصر تجاذبته حركة من الخارج إلى الداخل ظهرت في شكل نشر الحرية، نقل الثورة الفرنسية وعلى وجه الدقة نقل نتيجة من نتائجها، ألا وهي الجمهورية النابليونية، ليس كنموذج يُحتَذى، وإنَّما كراع يجمع إلى فلكه رعيته ليستكمل هيبته أمام غيره ممن اعتلى العروش في أوروبا بقسميها الغربي منها والشرقي، وكذلك النظر في سبل بلوغ الإمبراطورية، هذا مسار، أما المسار الآخر فهو ما يصفه فخته بالانحطاط والأنانية والنفعية الساذجة، وهي سمات تحملها حالة الحروب بين الإمارات الألمانية بينها البين، والدسائس والمكائد داخل كُلّ منها، تدعمها روح الظلام والرجعية، فيتلاشى فعل الحرية. ذلك أن فعل الحرية يجد نفسه يقف أمام عقبة سماها فخته بالصراع بين الميول الفردية التي تمنع نمو الإرادات، فإذا توقف نمو الإرادات، تراجعت حالة التمرد، وانحبست المقاومة فتتراجع الفلسفة الترتستالية وتهيمن الفلسفة الطبيعية.

ذهب كانط إلى التساؤل حول مشروعية التمرد؟ هل التمرد من جانب الشعب وسيلة مشروعة للتخلص من بعض الحكام الطغاة[١٦]؟ يكون التمرد في الداخل لحل نزاعاته مسألة مشروعية، لا تأجيل المقاومة الداخلية في سبيل ما يمكن أن تكون مواجهة خارجية؟ فيرى أنّه، بفضل المبدأ الترنسندتالي، مبدأ العدائية سؤال حول حقوق الشعب التي قد انتهكت، فليس في الانتفاض على الطاغية وخلعه عن عرشه افتراء عليه، هذا أمر لا شكّ فيه، غير أن من الجور الشديد أن تلجأ الرعية في إثبات حقها إلى هذا الأسلوب ـ يعتمد الانتفاض والتمرد، ولا يجوز لها، أي الرعية، أن تلجأ بالشكوى من الظلم، ولو غلبت على أمرها في ذلك الصراع، فرأت نفسها بعد ذلك وقد حاق بها أشدّ عقاب[١٧].

يظل حقّ التمرد وحق المقاومة مشروعين من وجهة نظر كانط، وهي وجهة نظر لم يكن لفخته أن يرفضها أو يقف ضدها، ولكن إذا أعدنا قراءة النصّ مرة أخرى، نجد أن كانط استخدم كلمتين عبر بهما عن فوارق سبق أن أشرنا إليها في موضع سابق من هذه الورقة، أعني كلمتي «الشعب» و«الرعية»؛ فللشعب أن يتمرد وأن يثور ويقاوم ويطيح بالنظام الحاكم، ولكن هذه الحقوق لا تتمتع بها الرعية، فهي

(١٦) كانط، **مشروع للسلام الدائم**، ص ٩٢.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٩٢.

رعية تكاد تكون محتلة لموقع العبيد إن لم تكن مطابقة لهم. فلا يحقّ لها التمرد والمقاومة، لا يمكننا أن نقول إن فخته قد صرح بما صرح به كانط من طبقية أو لنقل مراتبية، ولكن في الوقت ذاته تظهر هذه الميول لديه عندما يعبّر عن موقفه من الاستعمار، وهذا ما سنتوقف عنده لاحقاً عندما نتناول تناقضات فيلسوف المقاومة كما أسماه حسن حنفي[١٨]. أو أن يكون تطابق مفهومي الشعب والرعية نابع من قول فوليز، يحسن بالشعب أن يقاد لا أن يكون متعلماً، فهو غير جدير بذلك، وكُلّ ما يحتاج إليه هو أربعون ألفاً من الحكماء، ويكون تبرير هذا الحكم على النحو التالي: «إني أعني بكلمة الشعب رعاع الناس الذين ليست لهم سوى سواعدهم وسيلة للعيش، وإني أشك في أن يكون لهذه الطبقة من المواطنين في يوم من الأيام الوقت للتعلم والقدرة عليه، وقد يموتون جوعاً قبل أن يصبحوا فلاسفة»[١٩]، فتتحول كلمة الشعب إلى ما دون المواطن، أي إلى كلمة الرعية التي لا تصلح إلا لأن تقاد.

إن كنا قد تناولنا فكرة المقاومة لفلسفة اعتمدها فخته، أو لنقل فلسفة المقاومة لدى فخته، فإننا نجد حالة اتساقية بين الذات والموضوع لديه، فلا نجد خلافات بين الهوية والأنا في المسيرة الفردية لديه، ولكن هذا فقط عندما كانت ألمانيا تمثل الذات الكلي ويقف نابليون وسعيه نحو الإمبراطورية يشكل الموضوع، فالعلاقة التي تبلورت كانت المقاومة، فهل تظل هذه العلاقة هي ذاتها لدى فخته تجاه الآخر؟ وهل فعل المقاومة ينتقل لديه من الداخل إلى الخارج في كُلّ حال؟ وهناك تساؤلات وتساؤلات تظهرها المواقف النقيضة التي يقفها فخته، وهذه المواقف هي التي ستكون المعين لنا في محاولة الإجابة عن الأسئلة السابقة.

لما كان موضوع ورقتنا هذه المقاومة بين الذات والموضوع، فإننا لا ننظر إلى ذات مطلقة، وإنّما نتناول ذات محددة هي فخته، وموضوع محدد هو الحركة الاستعمارية، فليكن فخته رمز للمقاوِم، ولتكن الحركة الاستعمارية النابليونية رمزاً للمقاوَم، أي الموضوع الذي تعمل عليه الذات، أننا نجد العديد من التناقضات بدءاً من نظرية العلم، والتي صاغ فيها مفهوم الأنا فوصل بنا إلى الأنا المطلق، وهنا تظهر نظرية الخيريّة والجبرية، فالأنا المطلق يعتمد الوصول إلى الإله، إلى الاعتقاد الدينيّ، فيكون الغزو الفرنسي عقاباً على الفجور الألماني، العقاب لا راد له. وهذا يعني بالضرورة اللاجدوى من المقاومة، عام ١٨٠٦ هزمت بروسيا، على الرغم من تحذير فخته من

(١٨) حنفي، **فشته ـ فيلسوف المقاومة.**

(١٩) محمد بن حمودة، «المواطنة الحقيقة والوهم،» **المجلة التونسية للدراسات الفلسفية**، العدد ٧ (تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٨)، ص ١٢.

إمكانية حدوث هذه الهزيمة وذلك بنقده للفساد وتحذيره من نتائجه الوخيمة، هذا التحذير لم يجد آذاناً صاغية، فلم يكن من الممكن الأخذ بها في ظلّ العلاقات الداخلية، وهذا ما يجعلنا نؤكد على أن الآجل لا يمكن أن يكون الداخل، ويكون العاجل هو الخارج. بكلمات أخرى نقول إن التأجيل ما هو إلا مقدمة للعاجل، ففي غياب مواجهة الحقيقة الداخلية ورفض النقد الموضوعي المبني على أسس السعي نحو تحقيق مصلحة الوطن أولاً، هذا الرفض يؤدي بالضرورة إلى الهزيمة، كما إنَّ هنالك عاملاً آخر يتضمنه موقف الداخل والخارج، تعتمد تأجيل حلّ الإشكالات الداخلية والسعي نحو مواجهة الخارجي، يقود إلى تناسي عملية تعريف المقاتل بسبب دخوله في هذه أو تلك من المعارك، وهذا ما كان قد نبه إليه الحكيم الصيني كونفوشيوس، ذلك أنّه قد أثبت الواقع الحياتي أن من يقاتل في المعارك العاجلة، من دون إنهاء القتال لأجل، لا تكون مواجهته للعاجل مواجهة كاملة.

هنا تظهر أولى تناقضات فخته، ففي النداءات يعمد فخته إلى المناداة بمواجهة الخطر العاجل، فالخطر العاجل له الأولوية على الخطر الآجل، وهنا تتحول الدولة لتصبح ممثلاً للشعب وتجد منه كُلّ التأييد، ويتحول المواطن إلى وطني غيور قادر على تأجيل معاركه ضدّ الدولة، وكتناقض ثانوي الظلم الداخلي والقمع الداخلي تناقضاً ثانوياً، بينما الدخول في معركة الدولة ضدّ المحتل الغاصب تناقضاً رئيسياً، كأنما هو تناقض لم تكن له مقومات منطقية حياتية نالت ما نالت من فترة الوجود الواقعي، يتحول المواطن ـ الذي أوقف مطالبه ـ إلى أول من يضحي بجسده وماله من أجل دفع الخطر على الوطن، وتغليب التناقض الثانوي على التناقض الرئيسي، وهو أكبر الأخطار، كما ذهب إلى ذلك حسن حنفي في كتابه **فشته ـ فيلسوف المقاومة**. وهنا نجد من الضرورة إطلاق تساؤل نراه مشروعاً، ألا يشكل التناقض الثانوي المقدمة المنطقية للتناقض الرئيسي الذي هو النتيجة لتلك المقدمة؟

التناقض الثانوي هو التناقض الداخلي، والمقاومة هي الانتقال من الداخل إلى الخارج، يعني مقاومة الداخل قبلية ومقاومة الخارج بعدية، ولا يصلح أن يكون البعدي سابقاً للقبلي، وهذا الاتجاه نجده في مؤلف فخته الذي أسماه **الدولة التجارية المغلقة**، إذ يذهب إلى القول «فالمعركة ضدّ الرأسمالية تأتي بعد المعركة ضدّ الرجعية، فالرجعية، أي التفسير الدينيّ للعالم، هي أساس الرأسمالية»[٢٠]. في الوقت ذاته الذي ينظر فيه فخته إلى أن تفسير العالم تفسيراً دينياً هو أساس الرأسمالية بما أورد ذلك حسن حنفي، فإننا نجده يفسر الغزو الفرنسي تفسيراً دينياً أيضاً، وهذا أيضاً ضرب

(٢٠) حنفي، المصدر نفسه، ص ٣٧١.

من ضروب التناقضات، التي يقهرها فخته، وإذا نظرنا إلى تولستوي فإنه يتناول «الأنا» في صورتين، الأنا باعتبارها حاملة للروح الذاتي من ناحية، ومن الناحية الأخرى باعتبارها حاملة للعقل أو «للوعي العقلي». وبالنسبة إليه، فإن السؤال المركزي لكُلّ أنواع الدين هو جوهر كُلّ دين تظهره الإجابة عن سؤال «لماذا أعيش وما هي علاقتي بالعالم اللامنتهي الذي يحيط بي»[٢١]، نعم العلاقة بين الوجود والإنسان الموجود فيه نجد إجاباتها في الدين، أي في فهم الدين لا دغمائية الكنيسة ورجالات الدين، ذلك أن هذه الدغمائية تتعارض مع قوانين المنطق والعقل وهي نافية للحرية. هكذا فسرّ موقفه، ولكن هل هذا التفسير يجد قبولاً لدى فخته الذي جعل التفسير الدينيّ للعلاقات مع الوجود في هذا العالم مساراً وطريقاً لخلق النظام الرأسمالي؟

نعود مرة أخرى إلى تناقض فخته في صياغته لفكرة الدولة التجارية المغلقة، ذلك أن سيطرة الدولة على الاقتصاد وأنشطته، أي احتكارية الدولة للنشاط الاقتصادي وجعله تحت تصرفها كوسيلة للمقاومة، لهو تصور يجعل الدولة صورة السيد ويكون المواطن تابعاً أو عبداً، أي انتفاء لحرية الإرادة التي لها أن تقاوم أو تتمرد ولن يقاوم العبد من أجل السيد.

نقول إن سيطرة الدولة على النشاط الاقتصادي هو صورة من سيطرة الدولة على حرية المواطن وهذا يعتمد أن يتم تحويل المواطن من مواطن إلى تابع أو عبد، تكون دولة الرعية والعبيد، وكلاهما لا يقاوم الخارج، إذ إنّه عاجز عن مقاومة الداخل، إذاً هو عن مقاومة الخارج أعجز.

ليس الشعب ملكاً للحاكم، بل ملكاً لنفسه، وهو ليس في حاجة إلى أن يكون عليه رئيساً أو إمبراطوراً، ولكن الحاكم لا يكون حاكماً في غياب الشعب، هذا ما نادى به الأفغاني، غير أن استحسان تأجيل المعركة (فالخطر مع القاهر الداخلي ما دام يقاوم المحتل) يتناقض مع ما ذهب إليه سابقاً من ضرورة مواجهة المعركة الداخلية أولاً لإحقاق الحرية وتحرير الإرادة التي هي الفاعلة لفعل التمرد على الآخر، فالحرية في حربها لا تملك أن تحدث انتقالات وتجزئة، بل هي معركة لا تنفصل، والحرب ضدّ العدو الخارجي لم يكن لها أن تنشأ لولا حالات اللاحرية التي هيمنت على الداخل. أوليس الداخل في طغيانه يشكل مخلباً يمزق وينحر في الإرادة المقاومة الإرادة المتمردة؟ إن الظلم والقهر الداخلي ما هما إلا مقدمات تقود إلى نتائج هي ما يفترض أن يقاوم، أي الدفاع عن الذات الوطنية في مواجهة الآخر الغاصب.

(٢١) ليف تولستوي، **الأعمال الكاملة** (موسكو: [د. ن.]، ١٩٥٨)، مج ٩، ص ٧ (بالروسية).

لم يهرب فخته من برلين، لكنه رفض مواجهة الفرنسيين معللاً هذا الرفض باسم الإطلاق والدين، ذلك أن المقاومة روحية مقاومة تزهق فيها الأرواح ولكن في صمت، إنها بوذية تكون فيها المقاومة إحداث لفعل الألم.

نداء إلى شعبي، هو في واقع الحال نداء إلى (عبيدي)، والعبد لا يحارب لصالح السيد، والشعوب لا تحارب لصالح الأمراء والملوك، فالشعب هو ما يحتاجه الملك، لنرَ من هو السيد والملك يقوم على خدمته. كُلّ حرب هي حرب وطنية من أجل استعادة حرية الشعب وتحريره من العبودية، ولكن ألا تشير في اللاحق وبعد فقدان السابق، أوَليس الحرب ضدّ العدو الخارجي تظل نتيجة لحرب لم يتم خوض غمارها ضدّ القاهر الداخلي؟ أوليس العمل على توحيد ألمانيا ـ خلال وعي الأمة الألمانية برسالتها رسالة الحرية والعدل والمساواة؟ أو ليس هذه الرسالة هي رسالة نابليون؟ أوَليس هي رسالة أمريكا؟ أو ليس هي رسالة العديد ممن يحمل لنا الحرية؟ أوَليس نابليون كان مدافعاً عن مثل الثورة الفرنسية في الحرية والمساواة والعدالة، إن فخته يضع معكوس الأدوار، لتكون ألمانيا هي مولدة للحرية الذاتية، وهي ذات رسالة تحقيق الحرية على الأرض، أن تملأ الأرض عدلاً بعد أن ملئت جوراً، أليست ألمانيا هي جيش الخلاص؟ أليس هذا التبشير «بإنجيل الحرية» هو حرية لألمانيا، تسبغ منها على من تشاء إسباغاً وتفرضها على من تشاء فرضاً؟

يقول حسن حنفي: «كانت حرب نابليون من نوع خاص، فلا هي حروب مثالية لتحقيق المثال على الأرض ولا هي حروب غنائم مادية وغزو. كان يريد تحقيق المطلق ولكن أضله». تكون حرب نابليون ذات مقاصد طيبة وأهداف نبيلة بوسائل تحمل الدمار وتحمل اضطهاد، وإن أحداث المطلق على أرض الواقع بقوة الجيوش ومضاد السلاح. هل لنا أن ننظر إلى هذا على أنّه محاولة لإيجاد العذر وإحلال التبرير، هل لنا أن نطبق هذا على احتلال الجيوش العراقية لدولة الكويت؟ أم على احتلال الجيوش الأمريكية لدولة العراق؟ أم على أي نموذج في عالم اليوم؟

أراد فخته إحداث «نظرية العالم»، الأنا يتباهى مع الأنا طبقاً لقانون الهوية ويتعارض مع الآخر طبقاً لقانون الاختلاف. الأنا تتعارض مع الأنا أم أنها تحالف الأنا لإثبات الهوية في مقابل الآخر في ثلاثية (الآخر الغريب، الآخر القريب، الآخر الغريب) الأنا الفختية تتحول إلى ذات، يشكل الآخر منها موقف الموضوع، الذي فيه تعمل الذات. تظهر الذات الألمانية في مواجهة موضوع الحملة الفرنسية، لتكون بعداً تكون فيه ألمانيا عالم المثل، والآخر هو عالم الصور.

إن ضرورة المقاومة تحتمها توافر علاقة حرة بين الذات والموضوع، نعم ذلك أن

الذات الواعية بذاتها، هي القادرة على إحداث فعل الحرية، وفعل الحرية يتحرك في صورة ديناميكية يجعل من الإدارة الحرة إرادة قادرة على التمرد ومن ثُمّ إحداث فعل المقاومة. ولكن هذا لا يمكن له أن يتحقق في تلك الحالة التي ذهب إليها فخته في رفضه لتلميذه بمواجهة الفرنسيين، كما لا يمكن لهذه المقاومة أن تحدث في حالة تأجيل المواجهة الداخلية بغرض تحقيق المواجهة الخارجية، وأحسب أن كتب التاريخ تحمل في طياتها نتائج ذلك التأجيل، أو نتائج تلقي الأشكال من التأجيلات والتي لا تزال حتّى عصرنا هذا تحسسها في كثير من المظاهر الحياتية.

هل الدين يشكل حاجزاً مانعاً يحول دون فعل المقاومة؟ قد يذهب البعض إلى تأكيد مثل هذه الفرضية، ولهم في ذلك أسبابهم، ولكننا نرى أن الدين لم يكن هو حامل هذه الاتجاهات، كما إنَّ الدين في جوهره ليس بداعية للعدوان، كما إنّه لا يدعو إلى الخنوع وقبول الذل والهوان، ولكن الفهم هو الإشكالية، تعقل الحدث يجعل الأمر يظهر في الصورة اللازمة.

الفصل الثالث

آليـــات المقاومـــة(*)

ناصر صلاح الدين محمد(**)

تطور الوطن العربي

لا يمكن إنكار أن دول العالم العربي والإسلامي شهدت تطوراً ملحوظاً في مجال التكنولوجيا في تعدد مجالاته وتطبيقاته، كما لا يمكن أيضاً إنكار أن هذا التطور يتسّم بنمط الاستهلاك المتزايد، ولكن إذا استمر هذا النمط على المنوال نفسه، فسيؤثر قطعاً في مستقبل الدول العربية والإسلامية من نواح عدّة. فمستقبل المقاومة، في الدول العربية والإسلامية، للهيمنة الغربية سيصبح بلا جدوى تذكر، فمن واقع الساحة السياسية لمنطقة الشرق الأوسط ستجد العديد من الدول العربية والإسلامية نفسها مستقبلاً، إما في موقف المقاوم، بصورة مباشرة، للاحتلال كما هو الحال في أفغانستان والعراق وفلسطين، أو بصورة غير مباشرة، كما هو الحال مع باقي الدول العربية والإسلامية. فإذا كانت التكنولوجيا هي عماد قوة الاحتلال، فمن البديهي أن يكون لها الأولوية في الاستراتيجيات الحالية والمستقبلية للدول العربية والإسلامية.

إذ لم يحدث في تاريخ المقاومة، عبر مختلف العصور، أن كانت لها مثل الخيارات والآليات التي لها الآن، إضافة إلى إمكانية نقل ميادينها إلى أي منطقة في العالم،

(*) نشرت هذه الدراسة ضمن ملف «ثقافة المقاومة» تحت عنوان: «التكنولوجيا كتحوّل نوعي في استراتيجية المقاومة،» **المستقبل العربي**، السنة ٢٨، العدد ٣٢٤ (شباط/فبراير ٢٠٠٦)، ص ١٣١ ـ ١٤٠.

(**) قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة النيلين، الخرطوم ـ السودان.

ولعل الفضل في ذلك يعود إلى العولمة، أو تطور التكنولوجيا التي هي إحدى آليات العولمة، أو الاثنتين معاً.

إذا كانت الفكرة السائدة في القرن العشرين وعصر المعلوماتية أن من يمتلك المعلومة يمتلك مفاتيح القوة، فإنه إذا عمدنا إلى تحليل هذه الفكرة، فإننا نجد أن عنصر امتلاك المعلومة ليس جديداً على ميدان تاريخ وسياسة هيمنة الدول بعضها على بعض ومحاولة فرض سيطرتها عليها، سواء بطريقة مباشرة عن طريق الاحتلال والاستعمار، أو غير مباشرة عن طريق زرع عملاء في الأجهزة التنفيذية لتلك الدول، فمنذ القدم استخدَمت أجهزة متخصصة للقيام بعمليات التحري (الاستطلاع) وشبكات الجواسيس (البصاصين)، تماماً، كما استخدَم الحمام الزاجل لنقل وتوصيل المعلومات في كلتي حالتيّ السياسة الداخلية والخارجية لتلك الحضارات والدول عبر التاريخ، ولكننا نميل إلى تصويب هذه الفكرة من خلال تحليلنا للتكنولوجيا الحالية بوصفها آليةً للمقاومة وخياراً استراتيجياً لها؛ ليصبح من يمتلك «البرمجيات» (Software) يمتلك اليد العليا ومفاتيح القوة في أي مجال وميدان.

فإذا تناولنا التحول النوعي في استراتيجيات المقاومة والتي عبّرت عنها أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر، نجد أنه يمكن الاستفادة من تحليل هذا التحول، والانتقال بهذا النمط نحو التطور والارتقاء. حيث إن تحليل أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر بوصفها عملية مقاومة لاستنزاف مقومات الهيمنة الغربية، توضّح مقدار التحول النوعي في استراتيجية المقاومة، فالهدف الأساسي لم يكن هو فقط مقدار الخسائر المادية والبشرية التي نتجت من تلك العمليات، بقدر ما كانت نقلة نوعية تعدت المفهوم التقليدي للمقاومة، حول الخسائر المادية والعتاد، إلى مفهوم أوسع يتمثّل في نوعية الخسائر، سواء المادية أو البشرية، فبرج التجارة العالمي لم يكن مجرد منشأة مادية بقدر ما كان رمزاً للقوة الاقتصادية للغرب، كما أن نوعية العقول الاقتصادية التي فقدت في هذه العملية، من حيث الخبرة والتخصص، تحتاج إلى فترة طويلة نسبياً لتعويضها، هذا إذا كانت هناك إمكانية للتعويض، خصوصاً، إذا أخذنا بعين الاعتبار عامل الخبرة. هذا التحول النوعي الاستراتيجي في مفهوم المقاومة يستدعي بالضرورة البحث عن ميادين وخيارات وآليات أخرى للمقاومة، لا تتضمن هذا المقدار من العنف الذي كان لأحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر، أحد هذه الخيارات الاستراتيجية هو التكنولوجيا، ولكن من مفهوم أعمق وأشمل، لا يقتصر على الاستخدام الإعلامي أو الصناعي أو الاقتصادي فقط، بل يتعدى ذلك إلى التدخل والمشاركة والتأثير في صناعة التكنولوجيا ذاتها، كما أن السعي إلى التدخل في صميم صناعة التكنولوجيا هو هدف شامل، له مردوداته السياسية والاقتصادية،

ويتطلب تخطيط استراتيجية تدّرجية عبر مراحل عدة يمكن للمقاومة أن تستفيد من مردودات هذه المراحل في تحقيق أهدافها.

فالخسائر الاقتصادية، والسياسية، وحتى الحربية التي يمكن إحداثها بواسطة البرمجيات قد تفوق تلك التي تنتج من أيٍ من العمليات الاستشهادية في فلسطين والعراق أو حتى في أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر.

وبمفهوم أشمل، يمكن أن تصبح التكنولوجيا سلاحاً ذا جانبين، تستفيد منهما دول العالم العربي والإسلامي على المستويين الخاص والمتمثّل في مجموعات المقاومة، والعام والمتمثّل في التخطيطين الاستراتيجيين السياسي والاقتصادي لحكومات تلك الدول. فعند تحليل مقومات وعناصر التكنولوجيا والصناعات الداخلة فيها، وباستخدام التصنيف الأولي لمكونات الكمبيوتر الأساسية ومختلف معدات التكنولوجيا والذي تقسم بمقتضاه مكونات التكنولوجيا إلى جزأين، هما:

ـ الجزء الإلكتروني أو المادي (Hardware).

ـ والجزء الذي يختص بالبرامج أو البرمجيات (Software).

فإننا نجد أنه لكي يوجد ما يمكن أن نسميه تكنولوجيا لا بُدّ من توافر هذين الجزأين اللذين يعملان بتكامل لكي ينتج من هذه العملية التكاملية ما يسمى بالتكنولوجيا.

فالأجزاء الإلكترونية المادية (Hardware) من مكونات التكنولوجيا لا يمكن أن تعمل من دون وجود جانب البرمجيات. وعلى الرغم من أن الجانب الإلكتروني المادي من صناعة التكنولوجيا هو ملكية محتكرة بالكامل للغرب، مع بعض الاستثناءات متمثلةً في اليابان وروسيا على الرغم من محدودية تطورهما في هذا المضمار، لكن يبقى جانب البرمجيات من دون احتكار كامل. فمع أن جانب البرمجيات، والذي يمتلك الغرب اليد العليا فيه أيضاً وذلك لارتباطه بصورة أساسية بصناعة الأجزاء الإلكترونية؛ إلا أنه توجد مساحة تشارك فيها دول العالم الثالث، والسبب في ذلك هو أن جانب البرمجيات لا يحتاج إلى مقوّمات مادية أو تكنولوجيا معقدّة كما هو الحال مع صناعة الإلكترونيات، بل أهم ما يحتاج إليه هو الجانب العلمي والملكات الإبداعية لعلماء وخبراء التكنولوجيا المتخصصين في البرمجيات. الأمر الذي يجعل من ميدان صناعة البرمجيات ساحةً متاحة للجميع، وبالتالي، يمكن أن يكون أداة فعالة تبدأ معها عمليات تخطيط استراتيجيات المقاومة بوصفها آلية لا تعمل فقط على الاستفادة من المعلومات المُتحصّل عليها بل والتأثير في جميع ومختلف الأجهزة التكنولوجية للطرف المُراد مقاومته بأي شكل من الأشكال بصورة تضمن إحداث تأثير أكبر من أي وسيلة أخرى.

أولاً: تطوّر آليات المقاومة

تتطور آليات المقاومة بتطور وتقدم التاريخ، وهذا الطرح يمكن أن يُعد بدوره من القضايا التي لا يمكن أن تخضع للجدل بقدر ما يتضمنه المحتوى النوعي لتطور هذه الآليات، فما هو متعارف عليه، بهذا الصدد، من مفاهيم «التصنيف النوعي» (Qualitative Classification) منذ نشأة مفهوم المقاومة في حياة الإنسانية والتاريخ وحتى وقت قريب هو أن الفارقين الكميّ والنوعي دائماً ما يكونان في صالح المُستعمِر، إضافة إلى الاحتمال المرجح، والقاضي بسيطرة المستعمر على أولوية تحديد آليات الاستعمار والمقاومة، بحيث يتحكم في ميدان الصراع من الناحية العددية والانتشار الجيوغرافي، إضافة إلى تحديدات أخرى قد تشمل الدين، والثقافة، والتغيّر العرقي، ولا تقتصر عليها.

نستطيع أن نُدخِل تحت مفهوم «تكنولوجيا المقاومة» العديد من المفاهيم الأخرى، والتي تتشعب بدورها إلى كل ما يمُّت إلى التكنولوجيا بصِلة، وكيفية تفعيلها والنهوض بمقوماتها بصفة عامة، وذلك، في دول العالم العربي والإسلامي عموماً، من خلال رفع مستوى الوعي التكنولوجي، أو حتى وضع واتباع استراتيجية مرحلية تهدف إلى التعامل الموضوعي مع مفهوم محو الأمية التكنولوجية، حيث إن عملية رفع الوعي التكنولوجي لا تقتصر على الإلمام ومجاراة التطور التكنولوجي من ناحية «المعرفة والاستخدام» (Knowledge and Operation) فقط، كما هو الحال مع مفهوم محو الأمية التكنولوجية، بل تتعدى ذلك إلى تكوين «استراتيجية العامة» (Public Strategy) التي تهدف في أساسها إلى تفعيل التكنولوجيا بما يتناسب مع وضعية وطبيعة الثقافتين العربية والإسلامية على تعدد وتنوع مجتمعاتهما، بينما يقتصر مفهوم محو الأمية التكنولوجية على عملية التشغيل أو الاستخدام في مختلف المجالات والتطبيقات التي أصبح فيها استخدام التكنولوجيا ركناً أساسياً ومن صميم «الأدوات التطويرية» (Evolution Instruments).

أما إذا أردنا أن نتناول مفهوماً استراتيجياً مثل: صناعة التكنولوجيا، أو حتى المشاركة في إنتاجها، والذي قد يعني نهاية الاحتكار الغربي لمقومات صناعة التكنولوجيا، والذي بدوره يعكس روح الديمقراطية الغربية، فإننا نجد أن المناقشة سوف تقتصر من واقع الحال على تكهنات ومشاريع مستقبلية لم تُفعَّل بعد، أو استراتيجيات لا تزال قيد الوضع والتخطيط. فعلى الرغم من أن ظهور التكنولوجيا بصورتها الرقمية وتطورها بدأ منذ منتصف القرن العشرين، إلا أن الوضع الحالي في دول العالم العربي والإسلامي بالنسبة إلى ما يتعلق بجانب التكنولوجيا، بصفة عامة، لا

يتناسب ومدى التطور الحالي في جميع المجالات التكنولوجية في عالم اليوم، وبخاصة ميدان صناعة التكنولوجيا، ما يؤكد وجود قصور في استراتيجيات الدول العربية والإسلامية في هذا الخصوص، وقد يعزو البعض ضعف مستوى الدول العربية والإسلامية في هذا المضمار إلى الوضع السياسي أو الاجتماعي اللذين انعكسا بدورهما على قدرة التخطيط الاستراتيجي لهذه الدول، ولكن عند تناول نموذج مثل: تطور صناعة التكنولوجيا في دولة الهند نجد أن هذه الحجج تميل إلى أن تفقد موضوعيتها.

لكن مناقشة مسألة وضع استراتيجيات مرحلية للتعامل مع إشكالية تدهور علوم وصناعة التكنولوجيا في دول العالم العربي والإسلامي سوف تستلزم التطرق إلى مواضيع شائكة ومتشعبة مثل: تحديد الأسباب التي أدت إلى هذا الوضع، وكيفية كسر، أو مشاركة احتكار الدول الغربية لأسرار صناعة التكنولوجيا، ومناقشة الأسباب السياسية والاقتصادية التي تكمن خلف هذا الاحتكار، هذا، إضافة إلى التغيير الاستراتيجي في معايير القوة في المنطقة العربية والعالم عموماً إذا ما حدث مثل هذا التطور، الشيء الذي يستلزم مساحات أوسع من المناقشة والتداول، كجزء من إعادة رسم استراتيجيات مشتركة لدول العالم العربي والإسلامي في العديد من النواحي والمجالات، كالسياسة والاقتصاد والتي لا تقل التكنولوجيا عنها أهمية كونها أصبحت العنصر الحيوي والاستراتيجي في تحديد السمة الرئيسية في جميع مجالات تطور الدول وبخاصة في المستقبل، كما أن تحليل ومناقشة تاريخ الوضع التكنولوجي في الدول العربية والإسلامية حتى الآن، والذي يتسم بالنزعة الاستهلاكية التي تتضمنها بعض تحليلات نظرية العولمة ومفاهيمها، وبخاصة السياسة الغربية وتعاملها مع العالم العربي والإسلامي؛ سيستلزم التطرق إلى تاريخ السياسة الدولية في تعامل الغرب مع العالم العربي والإسلامي في مراحل «ما قبل ظهور وتطور التكنولوجيا وحتى ما بعدها» (Pre - Post Technological Policy)، الأمر الذي يتطلب مناقشات مرحلية التطور التي تتطلب بدورها خططاً أكاديميةً واستراتيجية فقط لمناقشتها.

أما عند مناقشة مفهوم تكنولوجيا المقاومة فإننا نجد أنه يخدم أهدافاً عدة نستطيع إيجازها في التالي:

ـ تناول التكنولوجيا من نواح عملية تطبيقية بوصفها أداة إذا ما أُجيد تسخيرها تعمل على إضفاء الفاعلية والتأثير في سبل المقاومة باختلاف وسائلها.

ـ تحليل التكنولوجيا في حد ذاتها من ناحية علمية وتطبيقية بصورة تعمل على تحديد الجزئيات التي يمكن استغلالها أكثر من غيرها لخدمة أهداف المقاومة.

ـ عملية تحليل التكنولوجيا بصورة ذات جدوى (Feasibility) تتضمن في ذاتها

مناقشة، طبيعتها علمية وتطبيقية بغرض حيازة أو حتى فهم آلية عملها بصورة دقيقة، الشيء الذي قد يعني كسر الاحتكار الغربي، ولو بصورة جزئية وعلى نطاق ضيق يتمثل في مجموعات المقاومة، عوضاً عن استراتيجيات الدول التي لا تزال قيد الإنشاء.

ـ مناقشة عملية تفعيل التكنولوجيا في المقاومة تتطلب تجزيء مكونات التكنولوجيا، وذلك، بغرض رسم أولويات مرحلية لتفكيك أجزائها، ما يعني وضع شكل من أشكال الاستراتيجيات التدّرُجية في تفعيل واستخدام التكنولوجيا لأغراض المقاومة، والتي تتطور في شكلها الذي يعني بدوره «تدّرج عملية حيازة التكنولوجيا» (Gradual Acquisition of Technology).

ـ تداول مفاهيم ومفردات التكنولوجيا وعناصرها كآلية عملية وخيار استراتيجي في تخطيط هياكل المقاومة وآلياتها بمختلف أشكالها لا يعني بالضرورة الارتقاء فقط بميادين المقاومة إلى ساحات متعددة الخيارات لا تقتصر على المفاهيم التقليدية للمقاومة فحسب، بل قد يعني التطور الاستراتيجي في أيديولوجية المقاومة من خلال تلك الخيارات المتعددة.

ـ تسخير التكنولوجيا لخدمة أهداف المقاومة ينقل بالتحديد الجغرافي التقليدي نطاق المقاومة إلى طور اللاتحديد أو الانتشار، وبخاصة بعد الأهمية التي أصبحت تمثلها التكنولوجيا بجوانبها المتنوعة في البناءين الاقتصادي والسياسي لدول العالم في مختلف تصنيفاتها، سواء أكانت دولاً صناعيةً كبرى أم دولاً ناميةً، إضافة إلى إمكانية الاستفادة من هذا التوّسع في خدمة مختلف أهداف المقاومة.

ـ إدخال البعد التكنولوجي في أيديولوجية المقاومة قد يُحدث تغيّراً جذرياً في مفاهيم المقاومة ومتغيراتها الكمية والنوعية من حيث نوعية الأهداف وميادين المقاومة ومقدار الأثر الذي يمكن إحداثه.

ـ قرار استخدام التكنولوجيا في المقاومة يقدّم خيارات استراتيجية، ففي حين أنه يعمل على الانتقال بالمقاومة إلى «مرحلة اللا عنف» (Non - violent Resistance) في الوقت نفسه الذي يمكن فيه استخدام التكنولوجيا في تطوير عمليات المقاومة المسلحة.

ثانياً: تطوير تكنولوجيا المقاومة

هناك العديد من الأسباب الموضوعية التي تستدعي إعادة النظر في مستقبل التكنولوجيا في العالم العربي والإسلامي، إذ إن التكنولوجيا أصبحت رمز وعماد التقدم في جميع المجالات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، لكننا نناقش موضوع التكنولوجيا ومستقبلها في الدول العربية والإسلامية من منظور المقاومة، وليس ذلك

بغرض مناقشة التخطيط الاستراتيجي لدول العالم العربي والإسلامي في ما يختص بالتكنولوجيا وكيفية تأثيرها في مستقبل المنطقة العربية والدول الإسلامية، بصفة عامة، على كل المستويات والمجالات فقط، بل مناقشة عملية التأثير المتبادل بين تفعيل استراتيجيات تطوير التكنولوجيا وبين تفعيل التكنولوجيا في المقاومة بوصفها آلية يمكن أن تقوم بدور مقدّر في كل عمليات المقاومة بمختلف أشكالها.

فإذا أخذنا أولاً جانب تأثير عملية تفعيل استراتيجيات تطوير التكنولوجيا في تطوير جانب التكنولوجيا في المقاومة، نجد من واقع الشرق الأوسط والدول العربية، وممّا يُتوقَع حدوثه، أن عملية تطوير التكنولوجيا ورفع الوعي التكنولوجي لشعوب الدول التي قد تتعرض للاحتلال ستظهر حتماً في نوعية فعل المقاومة، في حين أن شعوب الدول المتدنية الوعي التكنولوجي لا تظهر إلا عمليات المقاومة التقليدية والتي لا تستفيد فيها من البعد التكنولوجي لآليات الاحتلال.

وعلى الجانب الآخر نجد أن سعي المقاومة لتفعيل التكنولوجيا في عملياتها وتدريب كوادرها على استخدامها سيشكّل دافعية قوية بفعل الضرورة لاختراق وتحليل تكنولوجيا الاحتلال، الشيء الذي يجعل من حصيلة هذا السعي أساساً متيناً لتحليل مقومات التكنولوجيا في مرحلة ما بعد الاحتلال، وذلك طبعاً إضافةً إلى دورها الفعال في مرحلة المقاومة.

فمن كلا الجانبين نجد أنه يمكن اختراق مجال التكنولوجيا، أو على الأقل، العمل على تحليله بصورة عملية أكثر مما يحدث الآن، فإذا كانت الحالة الثانية هي وليدة الحاجة والضرورة، فإن الحالة الأولى هي التي تستدعي التخطيط العملي الفعّال، فليس المقصود فقط من التخطيط الاستراتيجي لتطوير التكنولوجيا في دول العالم العربي والإسلامي هو النهوض بمجتمعات وشعوب هذه الدول اقتصادياً واجتماعياً، بل يمكن اعتبارها بمثابة استعداد لمرحلة احتلال محتملة. ويكمن الفرق بين الحالتين في أن الأولى تأخذ زمناً أطول بوصفها عملية تفعيل استراتيجيات، ولكنها، من ناحية النوعية تتميّز بالقوة والثبات في النتائج، في حين أن الحالة الثانية، بطبيعة الظرف، لا يتوافر لها عامل الزمن، إضافة إلى أنها تعتمد على الارتجال.

عليه نجد أن هناك وسيلتين لتطوير وتفعيل التكنولوجيا في المقاومة، هما:

ـ وضع إستراتيجيات موضوعية وعملية لتطوير الوعي التكنولوجي لشعوب الدول العربية والإسلامية بصورة تضمن دخول عامل التكنولوجيا بوصفه مفهوماً مكوناً لشخصية الفرد في عملية التخطيط وفعل المقاومة عند أي عملية احتلال محتمل الحدوث.

ـ تدريب عناصر المقاومة الحالية في الدول المحتلة على كيفية تفعيل التكنولوجيا في المقاومة.

لكننا نجد أن الوسيلة الثانية هي أقرب ما تكون إلى افتراض مثالي ويكمن السبب بذلك في طبيعة الوضع التكنولوجي الراهن في الدول العربية والإسلامية غير المحتلة، فإذا كان الوعي التكنولوجي في الدول التي لا ترزح تحت الاحتلال متدنياً فكيف يمكنها مساعدة الدول التي تعرضت للاحتلال؟

كما أن عملية تفعيل التكنولوجيا في المقاومة يحتاج إلى تخطيط مسبق، أو دعم تكنولوجي من دول متطورة من ناحية التدريب، أو توفير المعدات الأولية اللازمة، الأمر الذي ينقلنا إلى تناول التكنولوجيا بصورة عملية واستخدامها في المقاومة.

ثالثاً: تكنولوجيا الاحتلال

تعتمد المنظومة العسكرية الغربية بآلياتها وأنظمة اتصالها[١] على التكنولوجيا الرقمية بدرجة عظيمة، أصبح الاستغناء عنها فقداً لا يستهان به في ميزان قوة الآلة العسكرية الغربية، إذ إن معظم الأجهزة والآليات طُوّرت بحيث يُستفاد من البعد التكنولوجي في عملها وتشغيلها لتوفير أكبر قدر من الفاعلية، وحتى تلك التي تستخدم أنواعاً مختلفة من التكنولوجيا مثل تكنولوجيا اللايزر أو الأشعة تحت الحمراء أو «أنظمة الاتصال الترددية» (Analogues) تعتمد في معظم مراحل معالجتها على المعالجة الرقمية.

أما أحد أقوى مراكز قوة الهيمنة الغربية في المجال التكنولوجي المسخر لفرض النفوذ العسكري والسياسي فيعتمد على أنظمة الاتصال عبر الأقمار الصناعية، والتي لا توفر مجرد جانب الاتصال فقط، بل تتعدى مهمتها ذلك لتصل إلى عمليات المراقبة والتجسس، سواء على المستوى الجيوغرافي أو على مستوى الاتصالات الأرضية المتصلة بالأقمار الصناعية، أو عبر الأقمار الصناعية الأخرى. وقد تجاوز دور تكنولوجيا الأقمار الصناعية مسألة التجسس والمراقبة منذ مطلع الثمانينيات[٢] ليصل إلى مراحل متقدمة تشمل توجيه الصواريخ البعيدة المدى، وتحديد أهداف الطائرات الحربية، بغض النظر عن ظروف الرؤية باستخدام أنظمة شبيهة «بنظام تحديد الموقع الجيوغرافي» (GPS) وتطوير تكنولوجيا «التسبيب المكاني» (Spatial Reasoning)[٣] ولا

(١) <http://ftp.amsat.org/amsat/software/comm.svr/Linux/sattrack.V31.tar.gz>.

(٢) <www.AirForceTechnology-AdvancedTechnologies&Engineering-AvionicsandWeaponSystems forMilitaryAircraft.htm>.

(٣) <http://NASA.gov/NASA CICT ITSR Project automated SWENG.htm>.

تقتصر عليها، هذا إضافة إلى التكامل بين جميع أنظمة الآليات والأقمار الصناعية وبين النقاط الأرضية، الشيء الذي أعطى التفوق التكنولوجي الغربي فعالية أكبر في التخطيط ومراقبة وتنظيم جميع الأعمال العسكرية، وحتى الاستخباراتية التي تسبق العمليات العسكرية. والنماذج التطبيقية التي تؤكد تفوق الغرب من الناحية التكنولوجية، وبخاصة في المجال العسكري، كثيرة ومتعددة، ولكن المسألة التي تستدعي القلق أكثر من غيرها هي أن مستقبل تطوير هذه التكنولوجيا يعد بالكثير في الوقت الذي أصبح فيه العالم العربي والإسلامي عاجزاً عن اللحاق بالغرب تكنولوجياً على المستوى التقليدي للتكنولوجيا.

وبمعنى آخر، إذا استمر معدل التطور الحالي في التكنولوجيا في دول العالم العربي والإسلامي على المنوال نفسه، فربما قد تصل إلى مستوى الغرب نفسه بعد عقدين أو ثلاثة من الزمان، ولكن، عندها سيكون الغرب قد وسّع الفارق بدرجة أكبر من الوضع الحالي، وذلك، بالنسبة إلى طبيعة تسارع عملية التطوير العلمي والعملي في الغرب واحتمال حدوث طفرة نوعية متوقعة في أساسيات تكنولوجيا الغرب من خلال إدخال تكنولوجيا النانو وتكنولوجيا الكم في تطبيقات عملية مثل: «تطوير القياس الكمّي واتصالات تكنولوجيا النانو» (Quantum Sensing and Communication Development for NanoTechnology)[٤] و«أنابيب النانو الكربونية» (Carbon Nanotubes)[٥].

هذا من ناحية الشكل العام، لكن كما أن للتكنولوجيا نقاط قوة لها أيضاً نقاط ضعف أو «نقاط اختراق» (Penetrating Points)، بمعنى أدق يمكن من خلالها التأثير في عمل مختلف الأجهزة والتشويش عليها، كما أنها في الوقت نفسه أحد أهم المفاتيح لفهم مكونات وآلية عمل الأجهزة، وذلك، لسبب بسيط هو أنها تمثّل نصف مكونات تكنولوجيا الغرب، سواء العلمية، أو العسكرية.

فمن واقع التقسيم العملي لمكونات التكنولوجيا يمثّل جانب «البرمجيات» (Software) بمختلف تصنيفاته أحد المكونين الرئيسيين لمفهوم الأجهزة التكنولوجية، في حين يمثّل الجانب المادي، أو الفيزيائي المكون الآخر. أي أن عمل الأجهزة الإلكترونية يعتمد على جانب البرمجيات بصورة أساسية، بحيث إنه لو حدث أي خلل في بنية «البرمجيات» (Software Structure) أو تعرضت لعملية هجوم بـ «الفيروسات» (Viruses) والتي هي في أساسها عملية «تدّخل وتغيير» (Interference)

---

(٤) <http://ASCS.gov/QuantumSensingandCommunicationsforNanotechnology.htm>.

(٥) <http://www.NASAITSR Ultra-SmallChips.htm>.

في «هيكل شفرة برامج التشغيل الأساسية» (Operating Systems Source Codes)[٦].

فسوف تتعطل هذه الأجهزة بدرجة تعتمد على قوة برنامج التدخل.

كما يمكن استخدام البرمجيات للدخول على الشبكات الأرضية أو عبر الأقمار الصناعية (Ether Networks) بصورة عامة، وإحداث أضرار جسيمة يمثل إصلاحها خسارة مادية، إضافةً إلى الخسارة المترتبة على تعطيلها فترة من الزمن، أو العمل على تعطيل الاتصالات الخاصة المستخدمة في الاتصال بين القيادة المركزية والقيادات الإقليمية، إذ يعتمد الاتصال بين مختلف الوحدات على هذه الشبكات، مثل: «نظام الاتصال عبر الأقمار الصناعية للقوات المسلحة الأمريكية» - ACTS)) SSC) (Satellite Supported Communications for U.S Armed Forces)) والذي وضع قيد الاستخدام منذ عام ١٩٩٣، ويجري العمل حالياً على تطويره، وبخاصة جانب الحماية (Security and Protection)[٧].

هذا إضافة إلى إمكانية الدخول والتجسس على الشبكات والاتصالات على الرغم من أنها عملية معقدة وتتطلب مستويات عليا من التدريب والأجهزة وذلك، في عملية الاختراق نفسها أو التمكن من الدخول وتجاوز أجهزة الكشف أطول زمن ممكن، فبالرغم من تعقيد العملية إلا أنها ليست مستحيلة، إضافةً إلى عمليات التطوير اللازمة في تكنيكات الاختراق والتجاوز بصورة مستمرة تتناسب مع التعديلات الدورية في أنظمة حماية هذه الشبكات وأنظمة الاتصال[٨].

رابعاً: دراسة جدوى مبدئية

أما من ناحية الجدوى والتكاليف فإننا نجد أن التركيز على جانب البرمجيات لا يعتمد بصورة أساسية على الدعم المادي بقدر ما يعتمد على جانب الإعداد والتدريب والقدرة الإبداعية على البرمجة للكوادر التي يتم اختيارها للقيام بعملية المقاومة في جانب التكنولوجيا، ولذلك نجد أن دولاً مثل الهند وباكستان ودول الشرق الأقصى، بصورة عامة، تتمتع بنفوذ في عملية صناعة البرمجيات التي لم تعد محتكرة للغرب فقط، على الرغم من احتكاره لصناعة التكنولوجيا من الجانب المادي، أو

---

(٦) Andrew S. Tanenbaum and Alfred Woodhull, *Operating Systems: Design and Implementation*, 2nd ed. (Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 1997).

(٧) <http://ACTS - Experiments-Networking/Defence.htm>.

(٨) [Anonymous], *Maximum Security: A Hacker's Guide to Protecting Your Internet Site and Network* (Indianapolis, IN: Sams, 1998).

«الإلكتروني ـ الفيزيائي» (Hardware) في الوقت نفسه نجد أن تطور صناعة البرمجيات في دول العالم العربي والإسلامي يتصف بالضعف والركود، إضافةً إلى ضعف مستوى وعي أهمية هذه الصناعة، أو الإنجازات التي يمكن تحقيقها من خلالها، فعلى سبيل المثال، على إدراك الغرب أهمية جانب البرمجيات في مسار التطوّر التكنولوجي نجد أن «نظام التشغيل» (UNIX) المعروف كأحد أقوى أنظمة التشغيل في العالم اليوم، والذي يستخدم كنظام التشغيل الأساسي للمحطات الأرضية والأقمار الصناعية(٩) بمختلف أنواعها، وقبل أن يتخذ شكله التجاري، فقد تم تطويره بصورة شعبية في الولايات المتحدة، وبصورة تبادل معلومات، وإضافة تعديلات من قِبل المهتمين بعملية تطوير البرمجيات، ولم يكن محتكراً من فئة أو شركة معينة، أي أن أي شخص له اهتمام بهذا المجال كان بإمكانه المشاركة في العملية(١٠).

وعموماً يمكن تلخيص دراسة الجدوى الابتدائية لاستخدام التكنولوجيا في المقاومة في التالي:

ـ من ناحية المتطلبات المادية لا تستلزم عملية إدخال التكنولوجيا في عمليات المقاومة الكثير من الدعم المادي بقدر ما تعتمد على جانب التأهيل والإعداد.

ـ بمقارنة الأهداف التي يمكن تحقيقها مع متطلبات إدخال البعد التكنولوجي في عمل المقاومة ترجح كفة الأهداف بصورة واضحة لا يمكن التشكيك معها في جدوى العملية.

ـ من الناحية الاستراتيجية المباشرة لا يمكن إنكار التطور النوعي وحصر الميادين التي يمكن الوصول إليها والأضرار التي يمكن إحداثها بإدخال التكنولوجيا كآلية أساسية في المقاومة.

ـ من الناحية الاستراتيجية غير مباشرة لا يمكن إنكار أهمية الدور الذي يمكن أن يحققه التطور التكنولوجي بصورة عامة في دول العالم العربي والإسلامي اقتصادياً وسياسياً واجتماعياً وثقافياً، إضافةً طبعاً إلى الدور الذي يمكن أن يقوم به الوعي التكنولوجي في تطوير أساليب المقاومة في حال الدخول في مرحلة ما بعد الحرب أو التعرض للاحتلال .

---

(٩) <http://sattalitecommunucationsoftware/LinuxHAM,AmateurRadio_SatelliteSoftware.htm>.

(١٠) Robin Burk and David B. Horvath [et al.], *UNIX Unleashed* (Indianapolis, IN: Sams; [Boulder, CO]: Macmillan, 1998).

خامساً: المقاومة التكنولوجية (الاستراتيجية والخيارات)

لم تعد عملية إدخال وتطوير التكنولوجيا في دول العالم العربي والإسلامي مجرد رفاهية، أو مواكبة للتطور، بل أصبحت خياراً استراتيجياً حتمياً في ظل التهديدات التي تواجهها، فمن ناحية نجد أن احتمال الاحتلال لم يعد مستبعداً، كما يتوقع العديد من المفكرين والمحللين السياسيين، وبالتالي، فإن وضع استراتيجيات للمقاومة أصبح حتمياً، ومن ناحية أخرى نجد أنه في حال غياب هذه التهديدات، فإن توسيع الفارق التكنولوجي بين دول العالم الثالث، والتي تُصنف الدول العربية والإسلامية من ضمنها، وبين الغرب سيفتح المجال أمام الهيمنة الغربية لزيادة نفوذها وقوتها، وبالتالي بسط سيطرتها على العالم.

لكن الخيار الاستراتيجي بإدخال وتطوير التكنولوجيا يستلزم بالضرورة تخطيطاً استراتيجياً مرحلياً دقيقاً يختلف تماماً عن الاستراتيجيات الحالية الواضحة النتائج والجدوى، وهذا ما تفتقده الدول العربية والإسلامية، فإذا كان بإمكانها أن لا تتقيد، بحزم، بالاستراتيجيات الموضوعة سابقاً بسبب ترتيبها من ناحية الأولوية، فإنه لم يعد بإمكانها ذلك.

إضافة إلى ذلك، فإن التقسيم الدقيق والعملي الناجح في التخطيط الاستراتيجي لا يقل أهمية عن عملية التخطيط نفسها، وذلك لأن التوزيع المرحلي المتدرج لا بد أن يتناسب مع المساحة الزمنية التي تضيق يوماً بعد يوم في ظل الأوضاع الحالية.

فالأهمية الاستراتيجية لتفعيل التكنولوجيا في المقاومة لا تنبع فقط من إحدى النتائج المترتبة على التخطيط الاستراتيجي لتطوير التكنولوجيا بصفة عامة في الدول العربية والإسلامية المتمثلة في التطور الاقتصادي والثقافي، أو حتى في الخيارات التي يتيحها مثل تطوير عمليات المقاومة المسلحة والتغيير النوعي في طبيعة الأهداف التي يمكن استهدافها، إضافة إلى توسيع ميادين ومجالات المقاومة، بل لأنها أيضاً تمثّل التطبيق العملي والخطوة الأولى للتوجه نحو مفهوم وثقافة مقاومة اللاعنف.

القسم الثاني

المقاومـــة فـــي الفكـــر الإسلامـــي

الفصل الرابع

عمرو بن عبيد وفكر المقاومة عند المعتزلة

أحمد عرفات القاضي(*)

أولاً: عمرو بن عبيد

عمرو بن عبيد هو قائد المعتزلة ورائدهم الفكري ومرشدهم بعد واصل بن عطاء وصديق رحلته، وهو رمز من رموز المقاومة والصمود في تاريخ أمتنا، رفض الانصياع للسلطة، ورفض دعوة الخلفاء لاستمالته بمختلف الأشكال والصور، حتّى يكون بوقاً لهم أو على الأقل غير مقاوم لسياستهم التي لا تقوم على العدل، فحينما أرسل إليه الخليفة المنصور وحاول استمالته بالمال رفض وطلب من الخليفة عدم الإرسال في طلبه مرة أخرى، فقال الخليفة كلمة مشهورة:

«كلكم يطلب صيد

كلكم يمشي رويد

غير عمرو بن عبيد».

ومثل هذه الشخصيات التي تعدّ نماذج مضيئة للمقاومة ورفض الانصياع لأهواء الحاكم ورغباته ورفض كُلّ عوامل الإغراء، تعدّ رصيداً حياً في تاريخ الفكر الإسلامي ومدارسه.

ولم ينحسر موقف عمرو بن عبيد كرائد من رواد المعتزلة على المقاومة العملية،

(*) كلية الشريعة والقانون، جامعة الإمارات.

بالرفض والانضواء تحت لواء السلطة. ولكن كان هذا الموقف العملي تجسيداً لفكر نظري آمن به عمرو بن عبيد ورفاقه عن قناعة، وسعوا إلى تطبيقه في حياتهم عن طريق تقرير قدرة الإنسان وحريته في أعماله، ضدّ الجبرية وغيرها من الأفكار التي تعدّ تكريساً للاستبداد والظلم.

وهذا الفكر الحرّ الذي يعبّر بصدق عن طبيعة الإسلام كدين، جاء في الأصل ليحارب الاستبداد والتكبر، وسيطرة نزعات عنصرية هو ما نحتاج إليه في عصرنا الحالي الذي أصبحنا فيه بين المطرقة والسندان، نتيجة لغياب الفكر الحرّ، والتفكير العلمي السليم، حتّى نستطيع مقاومة حرب الإبادة التي تستهدف وجودنا، وتريد تحويلنا إلى مجموعة من الأتباع بلا هوية ولا فكر. وكأننا مسخ مشوّه لا أصل له ولا هدف من وجوده. وهذا ما سنحاول بيانه من خلال هذه الورقة عن فكر المقاومة عند عمرو بن عبيد كرائد من رواد المعتزلة، ورائد من رواد فكرنا الإسلامي.

ثانياً: مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ودوره في المقاومة

لقد خرجت المعتزلة كحركة فكرية مقاومة من رحم الواقع الذي نشأت فيه، فواصل بن عطاء تربى على أبي هاشم بن محمد بن الحنفية في المدينة المنورة التي نشأ فيها قبل حضوره إلى البصرة، التي كانت تعدّ ملتقى للآراء والأفكار المختلفة من مذاهب وأديان وفلسفات ورثتها البيئة الإسلامية عن الأمم السابقة. كما كان جلوس واصل بمجلس الحسن البصري ليس أكثر من استكشاف الجو العلمي المحيط به، والتي سوف تعلن عن نفسها في حلقة الحسن البصري أكبر علماء عصره، ومن جهة أخرى حينما يستقل ويعلن عن أفكاره ورؤيته، يكون قد خرج إلى الناس بوصفه تلميذاً لحسن البصري، وهذا يعطيه صدقية وقبول لدى الناس.

جاء واصل من المدينة وقد اكتمل علمه في مركز العلم وبيئته في ذلك الوقت مكان الصحابة وكبار التابعين، وقد تتلمذ في مدرسة آل البيت على يد أبي هاشم عبد الله بن الحنفية في المدينة، وهذا ما أكد عليه النشار بقوله:

«حين اكتمل علم واصل انتقل من المدينة إلى البصرة ـ كما قلت دائماً ـ ثغر البلاد وقاعدة الآراء المختلفة المتضاربة، والحضارات المتنافرة، وبدأ واصل يتردد على أكبر مجمع علمي فيها وهو مدرسة الحسن البصري. وعرفنا كيف اختلف واصل بن عطاء مع الحسن البصري في مسألة مرتكب الكبيرة، وكيف انفصل عنه، وكوّن مع عمرو بن عبيد فرقته ـ فرقة المعتزلة الكلامية ـ تكويناً مستقلاً، ومن المؤكد أن واصل ابن عطاء وصديقه عمرو بن عبيد كانا من مريدي مدرسة الحسن ومن كبار أصحابه،

غير أن أثر الحسن البصري لم يكن ظاهراً أو ملموساً في واصل بن عطاء، فقد كوّن واصل آراءه من قبل، وقبل حضوره إلى البصرة على يد أبي هاشم عبد الله بن الحنفية في المدينة»[١].

وهذا الذي ذهب إليه النشار يتفق مع ما ورد لدى الملطي في قوله: «وبالبصرة أول ظهور الاعتزال، لأن أبا حذيفة واصل بن عطاء جاء به من المدينة»[٢].

وهذا يؤكّد على أن واصل كانت له رؤيته المستقلة الخاصة به في الأحداث من حوله، وحينما جاء إلى البصرة وجلس في مجلس الحسن كان ينتظر الوقت المناسب ليستقل بنفسه، وفي الوقت نفسه يستكشف البيئة المحيطة به ومدى استعدادها لفكره الجديد، وذلك حتّى يتمكن في الوقت المناسب من إعلان دعوته ونشر مبادئه الجديدة، وصياغة العقيدة الإسلامية، ومقاومة سلطان بني أمية.

لقد استقل واصل بعد اختلافه مع الحسن في مسألة مرتكب الكبيرة، وأخذ يعدّ العدة لتغيير الأوضاع، ومقاومة سلطان بني أمية من خلال رؤيته الدقيقة للواقع والفساد الذي تفشى في الأمة، بحيث أصبح مشكلة تحتاج إلى حلّ تطبيقاً لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وفكر المقاومة عند المعتزلة ينطلق من خلال مبدأهم العملي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والذي من خلاله سعوا إلى تغيير المجتمع من خلال محورين:

ـ رفض الظلم والإنكار على الحكام الظلمة ومقاومتهم والدعوة للخروج عليهم.

ـ إعداد الجماهير من خلال مقاومة فكر الجبر الذي يكرس الاستبداد ويعد تكأة للحاكم وسنداً له. ومن هنا التأكيد على حرية الإنسان كشخصية مستقلة لها دور إيجابي وفعّال في تغيير الواقع ومقاومة الأفكار الضالة والمحرفة والتي تتناقض مع طبيعة الإسلام كدين جاء لمقاومة الباطل وتغيير المنكر والثورة على الفساد والمفسدين.

وكانت المعتزلة ـ ممثلة في روادها ـ ترى إمكانية حلّ هذه المشكلة التي تواجه الأمة من خلال التأكيد على الإنسان الإيجابي المسؤول المؤمن بضرورة التغيير والانتقال من حالة لا يرضى عنها تمثل واقعه الذي يعيشه إلى حالة أخرى خير منها

(١) علي سامي النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ٣ ج، ط ٨ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨١)، ج ١، ص ٣٨٢ وما بعدها.

(٢) أبو الحسين محمد بن أحمد الملطي، **التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع**؛ حققه محمد زاهد بن الحسن الكوثري (القاهرة: مكتبة الإمبابي، ١٩٩١).

يسعى إليها، وهذا الانتقال يخضع إلى قانون يتخذ علاقة بين الهدف والوسيلة وطاقة الإنسان، ويقيم بينهم نوعاً من التوازن، ومن الاعتبارات التي تفسد العلاقة بين هذه الأمور الظن بأن النجاح في تحقيق ذلك الهدف يخضع إلى قوانين في حياة البشر[٣].

كما كانت حياة عمرو بن عبيد كرائد من رواد المعتزلة ومرشدهم الفكري والروحي ـ بعد زعيمهم الأول ورفيق دربه واصل بن عطاء ـ تجسيداً عملياً لفكر المقاومة وفلسفتها، التي كانت تنشد تغيير الواقع في البيئة الإسلامية. وتعد ثورة على الظلم والاستبداد. وتطالب بالعدل والمساواة، وكأنه كان تجسيداً عملياً لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كأصل من أصولهم الخمسة.

ويعد العمل بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ذلك المبدأ الذي أجمع المسلمون على وجوبه. وسعى علماء الأمة عبر تاريخها الطويل، إلى تطبيقه بجميع الأشكال والصور، تحقيقاً لخيرية هذه الأمة، كما أكد على ذلك القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿**كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله ولو آمن أهل الكتاب لكان خيراً لهم منهم المؤمنون وأكثرهم الفاسقون**﴾[٤]. وقد جسد رجال المعتزلة الأول، وخصوصاً واصل بن عطاء ورفيق دربه عمرو بن عبيد، هذا المبدأ قولاً وعملاً من خلال:

ـ الردّ على أهل البدع والزيغ كالجبرية، ومن يحتضنهم ممن يكرسون فكر الاستبداد، ويبررون مظالم الحكام وجورهم.

ـ تصديهم لأرباب الملل والنحل من أهل الأديان الأخرى، وهو أمر نهض به المعتزلة على مختلف المستويات عبر تاريخهم بصورة عجز عن الوفاء بها أنصار التقليد من الفقهاء والدعاة.

ـ رؤيتهم السياسية التي وقفت ضدّ اغتصاب السلطة، والتصدي للحكام ومحاولة تجسيد هذا المبدأ عملياً من خلال المشاركة الفعلية في الثورات على الحكام، الذين اغتصبوا الحقّ من أهله، ولم يصلوا إليه بالطريقة الشرعيّة، كمشاركتهم في ثورة إبراهيم بن عبد الله في البصرة عام ١٤٥ هجرية.

لقد كان تركيز واصل بن عطاء ورفيقه عمرو بن عبيد كرواد لفرقة المعتزلة ـ

(٣) انظر: سيف عبد الفتاح، «الجانب السياسي لمفهوم الاختيار لدى المعتزلة،» (رسالة ماجستير ١٩٨٢)، ص ٤٣٦ وما بعدها.

(٤) **القرآن الكريم**، «سورة آل عمران،» الآية ١١٠.

التي لم تكن قد تجسدت كمذهب فكري بعد ـ على تجسيد السلوك الحسن لأفكارهم وما يدعون إليه من أصول تعكس رغبتهم في تغيير الواقع في المجتمع الإسلامي. وعلى هذا كان تركيزهم على أصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ذلك الحكم العملي «الذي رفعه المعتزلة إلى منزلة الأصول الاعتقادية، وحاولوا الالتزام به أول عهدهم داخل المجتمع المسلم، بالإنكار على الحكام الظلمة ومقاومتهم بالخروج المسلح، وفي خارج المجتمع المسلم بالدعوة إلى الإسلام، بصورة منظمة قائمة على التطوع والحسبة»[٥].

وهذا المبدأ الإسلامي أجمع على وجوبه المسلمون وركز عليه القرآن الكريم في العديد من الآيات كوسيلة لفلاح الأمة ونجاحها، كما في قوله تعالى في سورة آل عمران: ﴿**ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون**﴾[٦]؛ وقوله عزّ وجل ﴿**الذين إن مكنّاهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر**﴾[٧].

وقد وضح القرآن مكانة هذا المبدأ ودوره في الحفاظ على الأمة بمسلك آخر سلبي، عن طريق قص أخبار الأمم التي تنكرت لهذا المبدأ وأهملته من أتباع الأنبياء والرسل السابقين، فكان مصيرهم الخسران والهلاك المادي والمعنوي، كما في قوله تعالى عن بني إسرائيل في: ﴿**لعن الذين كفروا من بني إسرائيل على لسان داود وعيسى ابن مريم ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون. كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون**﴾[٨].

وقد حرص النبي (ﷺ) على أن يربي أصحابه من حوله، وينبه أجيال أمته القادمة من بعده على أهمية هذا المبدأ وضرورة العمل به، وألا يقصروا في واجب القيام به الذي من دونه يكون البوار والخسران، وحذرهم من خدع النفس وحِيَل الشيطان حيثُ تجري عليهم سنن من سبقهم من أهل القرون الأولى الذين تنكبوا طريق الهداية كقوم ثمود، الذي حكى عنهم القرآن في قوله تعالى: ﴿**وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى**﴾[٩].

ورغم اتفاق المسلمين بجميع طوائفهم ومذاهبهم الفكرية على أهمية هذا المبدأ

---

(٥) حسن محمود الشافعي، **المدخل إلى دراسة علم الكلام** (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٩١).
(٦) **القرآن الكريم**، «سورة آل عمران،» الآية ١٠٤.
(٧) المصدر نفسه، «سورة الحج،» الآية ٤١.
(٨) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآيتان ٧٨ ـ ٧٩.
(٩) المصدر نفسه، «سورة فصلت،» الآية ١٧.

ووجوبه، إلا أنهم اختلفوا بعد ذلك، فعده أهل السنة من الفروع العملية، على حين عدّه الخوارج والمعتزلة والزيدية من مسائل أصول الدين. ومن هنا أجمعوا على وجوبه باللسان واليدّ والسيف متى قدروا على ذلك، وهو الموقف نفسه الذي ذهب إليه كُلّ من الخوارج والزيدية، بحسب ما ورد لدى كتاب المقالات والفرق[١٠].

وهذا الموقف في النظر لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باعتباره أصلاً من أصول الشريعة يجب العمل به، كما ذهب المعتزلة وغيرهم من الفرق ـ كالخوارج والزيدية ـ ومحاولة تطبيقه في الواقع العملي بالإنكار والخروج على الحكام الظلمة، هو امتداد لموقف السلف الصالح والصحابة (رضي الله عنهم) في التمسك بهذا المبدأ والإنكار على الحكام الظلمة والتصدي لهم مهما كانت النتائج المترتبة على ذلك.

فقد كان استشهاد الحسين بن علي في كربلاء وخروجه على يزيد بن معاوية تأكيداً لهذا المبدأ باعتباره أصلاً لا يجب التهاون فيه حتّى لا يتم التنازل عن أصول الدين وفروضه أمام دعاوى قوة السلطة وبطشها، لأن في الخروج والتصدي لمظالم المستبدين والمغتصبين للحق، حتّى وإن هلك الخارجون نزع للشرعية عنهم وتركهم بلا غطاء يحميهم في مواجهة الجماهير.

وقد تكرر الموقف نفسه اعتماداً على مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع عبد الله بن الزبير، الذي خرج على بني أمية في بلاد الحجاز واستشهد وصلب على باب الكعبة، على يد الحجاج بن يوسف الثقفي المستبد القاسي، الذي خرجت إليه السيدة أسماء بنت أبي بكر (رضي الله عنهما) والدة ابن الزبير، الذي دفعت ولدها إلى الخروج وقوّت من عزيمته للمضي في طريقة في مقاومة الباطل والملوك المستبدين المغتصبين للحق والشرعية.

وواجهت الحجاج، وهي مسنّة وقد كَفّ بصرها بقوة وعزيمة لا تلين، فقالت له: أما آن لهذا المصلوب أن يترجل. وحينما اتهمها الحجاج بالخرف تصدت له وذكرته بحديث الرسول (صلى الله عليه وسلم): «يخرج من ثقيف كذاب ومبير، وأما الكذاب فعرفناه، وأنت المبير».

وقد أبلى الخوارج في سبيل مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حروباً شرسة سواء مع الإمام علي (رضي الله عنه) إيماناً منهم بأهمية هذا الأصل، بغض النظر عن مدى صواب أو خطأ موقفهم وعدم تقديرهم لموقفه في حقن دماء المسلمين حفاظاً على

---

(١٠) انظر: أبو الحسن علي بن اسماعيل الأشعري، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، ج ١، ص ٣١١.

وحدة الأمة، حينما وافق على التحكيم، ومن ثُمّ كفروه وخرجوا عليه وواجهوه بالسيف.

وهو الموقف نفسه الذي سوف يقوم به المعتزلة والزيدية من بعد في مواجهة الحكام الظلمة المغتصبين للسلطة سواء من بني أمية أو بني العباس والخروج عليهم.

ويمكن لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أن يلعب دوراً مهماً في واقعنا المعاصر، كمجتمعات عربية وإسلامية، فعن طريق تطبيق هذا المبدأ والاهتمام به وتوفير الضمانات اللازمة للقائمين عليه، يمكن للمصلحين تطوير هذا المجتمع وتغييره وتحديثه، مع المحافظة على أصل العقيدة والهوية، وتغيير ما يعوقها داخل المجتمع باللسان واليدّ والقوة إذا لزم الأمر.

ويتميز هذا المبدأ الإلهي بأننا لا نجد مثيلاً له في الفاعلية بين النظم التي ابتكرها الإنسان لرعاية القوانين والدساتير، أو تطوير المجتمع وتغييره، وتوجيه الناس بها حتّى لا يقعوا في المخالفات والانحرافات، فلا نجد نظاماً يصل إلى فكرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كمبدأ تربوي جاد، ومدرسة تعليمية عامة تتيح لأكبر قاعدة في الأمة أن تعرف ما لا بُدَّ من معرفته[١١].

وهكذا يستطيع هذا المبدأ أن يساهم في تغيير واقعنا الآسن في المجتمعات العربية والإسلامية، من خلال تفعيل دور الجماهير والشعوب، خصوصاً أن الدراسات المعاصرة التي تتناول التغيير في حياة البشر، تسعى إلى تفعيل دور القوى البشرية باعتبارها أصبحت لها شخصياتها وفاعليتها ودورها في إحداث التغيير، أو تعويق هذا التغيير.

وبناء عليه فإن أهداف تطوير المجتمع لا يمكن أن تقوم إلا على أساس تمكين الإنسان من أداء دوره بصورة يتحقق معها أكبر قدر من الفاعلية، ويحس بأنَّه لبنة حقيقية في جهاز المجتمع، من وحداته الصغيرة إلى بنائه الكلي الواسع، بصورة تحقق معها العدالة الاجتماعية في أفضل صورها، ولا يستطيع الإنسان القيام بذلك، إلا بعد أن تتعرف الخطة على طاقاته وقدراته العقلية والجسدية والنفسية والخلقية والروحية، وتتمكن من تحديد احتياجاته ومطالبه وترتيبها وفقاً لأولوياتها وأهميتها بالنسبة إليه[١٢].

---

(١١) انظر المقدمة، في: أبو بكر أحمد بن محمد بن هارون الخلال، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، تحقيق ودراسة عبد القادر أحمد عطا (القاهرة: دار الاعتصام، [د. ت.])، ص ٤٦.

(١٢) انظر: محمد طلعت عيسى، **فلسفة التغيير** (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٧١).

ثالثاً: مقاومة الاستبداد وظلم الحكام

يعدّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، هذا المبدأ الإسلامي العملي الذي رفعه المعتزلة كأصل من أصول الدين، أول تطبيق حقيقي لأصولهم الفكرية ـ التي لم تكن قد تبلورت بعد بصورة حقيقية وملموسة في تلك المرحلة الباكرة من تاريخ المعتزلة ـ كحركة فكرية تسعى إلى تغيير وإرساء قواعد العدل والشورى كمنهج إسلامي في الحكم، وفي الممارسة الواقعية وليس كمجرد شعار مرفوع.

ومن هنا كان موقفهم الرافض من خلفاء بني أمية باعتبارهم مغتصبين للسلطة وملوك، وليس خلفاء شرعيين تمّ اختيارهم من قبل أهل الحلّ والعقد، كممثلين للشعب، وحقيقة الأمر أن موقف المعتزلة من بني أمية يصل إلى درجة الإجماع في ما بينهم على رفضهم وحجب الثقة عنهم كمستبدين قفزوا على السلطة بصورة غير شرعية، وهذا ما اتفق عليه جميع رجال المعتزلة في جميع الطبقات والعصور. ولم يشذ من هذا الموقف سوى موقفهم من عمر بن عبد العزيز، ويزيد الناقص الذي أراد عمرو بن عبيد الخروج معه لنصرته.

وهذا ما أكد عليه الجاحظ في وصفه لعام الجماعة، التي تنازل فيه الحسن بن علي ـ (رضي الله عنه) ـ لمعاوية بن أبي سفيان ـ (رضي الله عنه) عن الحكم حقناً للدماء؛ بأنَّه عام الفرقة، فيقول: «إلى أن كان من اعتزال الحسن عليه السلام الحروب وتخليته الأمور عند انتشار أصحابه، وما رأى من خلل في عسكره، وما عرف من اختلافهم على أبيه وكثرة تلونهم عليه، فعندها استولى معاوية على الملك واستبد على بقية الشورى، وعلى جماعة المسلمين من الأنصار والمهاجرين في العام الذي سمّوه عام جماعة، بل كان عام فرقة وقهر وجبرية وغلبة، والعام الذي تحولت فيه الإمامة إلى مُلك كِسروي، والخلافة غصباً قيصرياً، ولم يعدّ ذلك أجمع الضلال والفسق»[13].

ويعد كلام الجاحظ السابق تعبيراً عن رؤية المعتزلة من بني أمية طوال فترة حكمهم، باستثناء فترة حكم عمر بن عبد العزيز، ويزيد الناقص الذي لقبوه بالكامل، كما أسلفنا.

واستمرّ الموقف نفسه في نزعهم للشرعية عن خلفاء بني العباس، فعلى الرغم من صداقة عمرو لبعض هؤلاء الحكام كأبي جعفر المنصور الذي حاول بعد أن صار خليفة استمالة عمرو إلى جانبه بجميع الصور، لكنه فشل نتيجة لصدق عمرو مع

---

(١٣) «رسالة في النابتة،» في: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **رسائل الجاحظ**، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، ٢ ج (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦٥)، ج ٢، ص ١٠ ـ ١١.

نفسه وتجسيده لفكره بصورة عملية كنموذج حقيقي للداعية، والمحتسب الذي يقوم على دعوة الناس من خلال السلوك والعمل قبل القول باللسان، وهو ما ينقصنا بكل أسف في حياتنا الراهنة كمسلمين يجسدون رسالة ﴿**خير أمة أخرجت للناس**﴾.

ورغم ثورية المعتزلة ومشاركتهم في الثورة على الحكام لأنهم من وجهة نظرهم مغتصبين للسلطة ويفتقدون للشرعية، إلا أن عمرو بن عبيد كان يرفض الخروج على الحكام نتيجة لقلة عدد أتباعه، ومعرفته بالواقع العملي أن الخروج ربما عرضهم للهلاك والفناء على يد الحكام الذين لا يتورعون عن الفتك بكل من يفكر في زعزعة سلطانهم ومنازعتهم الملك والسلطة، وما خرجت المعتزلة حتّى مات عمرو بن عبيد.

وكان المنصور يعلم أن عمرو بن عبيد لن يخرج عليه حتّى يجتمع له مثل عدد المسلمين في غزوة بدر، يعني أكثر من ثلاثمائة رجل كخاصة نفسه، لا يخالجه فيهم شكّ أو ريبة. ومن ثُمّ حينما أبلغ رجال المنصور الذين يتحسسون الأوضاع ويتجسسون على نشاط أهل الفكر والعلم: يا خليفة المسلمين أن عمرو بن عبيد خارج عليك. قال: هو لا يرى ذلك حتّى يجتمع له ثلاثمائة وبضعة عشر رجلاً يثق فيهم كثقته في نفسه.

وهذا ما أكد عليه القاضي عبد الجبار في ما رواه عن سيرة عمرو بن عبيد:

«من أنّه قيل لأبي جعفر المنصور: إن عمرو بن عبيد خارج عليك، قال: هو لا يرى أن يخرج علي إلا إذا وجد ثلاثمائة وبضعة عشر رجلاً مثل نفسه، وذلك لا يكون»[14].

ورغم اختلاف التبريرات التي سيقت في هذا الصدد، لكن يبدو أنّه رأى من خلال الثورات التي ثارت ضدّ بني أمية وبني العباس، انتهت كلها بالفشل منذُ خروج الحسين (رضي الله عنه) واستشهاده في كربلاء، وخروج محمد بن عبد الله بن الحسن وأخوه يحيى وغيرهما من آل البيت، التي انتهت باستشهادهم على يد الملوك والحكام المغتصبين للسلطة سواء من بني أمية أو من بني العباس، ومن هنا فإن المصلحة العملية كانت ترى أن الخروج يؤدي إلى الفتنة، ولا يحقق المصلحة المرجوة، ويؤدي لشق الصف ووحدة الأمة، فرأى أنّه من الأفضل صرف الجهد والطاقة في تغيير الجماهير عن طريق تشكيل وعيها وفكرها بمنهج عقلي، ينبع من خلال نصوص الشرع، ويقاوم فكر الجبر الذي يكرس للاستبداد، ويعوق التقدم والتغيير ومقاومة الباطل والحكام الظالمين.

---

(١٤) أحمد بن يحيى بن المرتضى، **كتاب طبقات المعتزلة**، ص ٢٤٦.

وربما يعود موقف عمرو بن عبيد من الثورة على الحكام الظلمة، لتأثره بأستاذه الحسن البصري الذي كان يرى في الخروج على الحاكم وإن كان ظالماً، إذا لم يؤدِ المقصود منه، وهو تغيير الحاكم من دون إراقة الدماء وإثارة الفتنة ولا يفيد الأمة، ويزيد من الشقاق والخلاف بين الأمة، وهو ما يعبّر عن موقف أهل السنة والجماعة، خصوصاً إذا كانت قوات الحاكم أكثر عدة وعدداً.

وهذا الموقف من عمرو بن عبيد كان سبباً في اتهامه من بعض أتباعه بالسلبية والجبن، وحين ردّ عليهم نفى عن نفسه تهمة الجبن، وأكد أن المصلحة تستدعي ذلك واعتذر بقلة العدد والعداد؛ فقد ذكر عن أبي عمرو الزعفراني أن عمرو بن عبيد بلّغه أنّه يقول عنه إنّه جبان، فما كان من عمرو بن عبيد إلا أن واجهه ودار بينهما حواراً على الوجه التالي:

«فقال يا أبا عمرو لقد بلغني أنك تجبنني وتقول لو فعل! ولو فعلت فمن والله لا أثق به إلا واحداً يعني واصلاً، أفترى أن هذا الأمر يقوم به واحد وآخر معه، والله لوددت أن سيفين اختلفا في بطني حتّى يبلغا منحري، كُلَّما انتهيا إلى ذلك أعيدا، وأن الناس أقيموا على كتاب الله وسنة نبيه (ﷺ)»[(١٥)].

وحينما أرسل إليه الخليفة العباسي المنصور يستفسر منه عن مكاتبات تمت بين عمرو بن عبيد كزعيم للمعتزلة لفرقة ثورية تدعو إلى التغيير ومقاومة الباطل، وبين محمد بن عبد الله بن الحسن، فلم ينف عمرو ذلك، فلما سأله المنصور وهل أجبته، فردّ عليه عمرو: ألست تعرف رأيي في السيف أيام كنت تختلف إلينا[(١٦)]؟

رابعاً: مبدأ الأمر بالمعروف ومقاومة الملل والمذاهب المخالفة

لقد بذل المعتزلة من خلال مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ذلك الأصل العملي، دوراً بارزاً في الدفاع عن الإسلام ضدّ أرباب الملل والنحل المخالفة. والمعتزلة باعتبارهم بحقّ هم أرباب المنهج العقلي في مجال الجدل الدينيّ، الذي احتل مكانة بارزة في بدايتهم لدرجة دفعت الحكام الذين كانوا يتعقبونهم وينكّلون بهم نتيجة لدفاعهم عن حرية الإنسان في مواجهة الجبرية، إلى الاستعانة بهم لمناظرة السمنية الذي أرسل أحد ملوكهم وهو ملك السند في عصر الخليفة العباسي هارون الرشيد، يعيب على الإسلام بأنَّه دين انتشر بالسيف ويقوم على التقليد وينكر النظر العقلي

---

(١٥) المصدر نفسه، ص ٢٥٠.

(١٦) انظر: أبو القاسم البلخي، القاضي عبد الجبار والحاكم الجشمي، **فضل الإعتزال وطبقات المعتزلة**، تحقيق فؤاد سيد (تونس: الدار التونسية، ١٩٨٦)، ص ٢٤٧ ومابعدها.

وطلب من الخليفة، أن يرسل إليه من يدافع عن الإسلام وعقائده بالمنطق والحجة والبرهان.

واشترط على الخليفة أن المغلوب في المناظرة يجب عليه أن يتبع دين الغالب ويخضع له سياسياً. وكان ملك السند كتب رسالته للخليفة العباسي بناء على مشورة أحد زعماء السمنية. فأرسل الرشيد أحد القضاة (الفقهاء) إلى ملك السند كي يناظر زعيم السمنية.

وقد دار الحوار بين القاضي المسلم وداعية السمنية على النحو التالي:

السمني: أخبرني عن معبودك، هل هو قادر؟

القاضي: نعم.

السمني: فهل هو قادر على أن يخلق مثله؟

القاضي: هذه المسألة من الكلام، والكلام بدعة، وأصحابنا ينكرونه.

السمني: ومن أصحابك؟

القاضي: محمد بن الحسن، وأبو يوسف، وأبو حنيفة.

بعد ذلك قال السمني لملك السند: «قد كنت أعلمتك دينهم. وأخبرتك بجهلهم وتقليدهم، وغلبتهم بالسيف». وقد بعث ملك السند برسالة إلى الخليفة العباسي هارون الرشيد في بغداد مع القاضي يقول فيها: «إني كنت ابتدأتك، وأنا على يقين مما حكي لي، والآن، قد تيقنت ذلك بحضور هذا القاضي»، وقد تركت تلك الرسالة شعور سلبي لدى الخليفة الذي استاء من نتيجة التحدي والمناظرة وبتعبير القاضي عبد الجبار: «وقامت قيامته وضاق صدره. وقال: ليس لهذا الدين من مناظر عنه؟»، فأخبره خاصته بأن المناظرين عن الدين «هم الذين تنهاهم ـ يا أمير المؤمنين ـ عن الجدال، وجماعة منهم في الحبس»، فأمر بإحضارهم، وعرض عليهم، مسألة السمني، فأجابه شاب منهم قائلاً: «هذا السؤال محال، لأن المخلوق لا يكون إلا محدثاً، والمحدث لا يكون مثل القديم، فقد استحال أن يقال: يقدر أن يخلق مثله أو لا يقدر، كما استحال أن يقال: يقدر أن يكون جاهلاً أو عاجزاً»، فأمر الرشيد بأن يتوجه إلى مناظرة السمنية في بلاط ملك السند عدد من المعتزلة على رأسهم معمر بن عباد بعد أن فكّ قيودهم وعفى عنه وأمر له بثلاثة آلاف دينار[١٧].

(١٧) المصدر نفسه، ص ٢٥٢- ٢٥٥، ومحمد عمارة، **الإسلام وفلسفة الحكم** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٩)، ص ٢٠٣.

وجاء نقد المعتزلة لقول النصارى بالتثليث اتساقاً مع منهجهم العقلي الذي يقوم على الدليل والبرهان، فيرى القاضي عبد الجبار إن قول النصارى بثلاثة قدماء قادرة، هو قول بثلاثة آلهة. ونقضنا للقول بالإثنية أو ما يعرف بدليل التمانع الذي تحدث عنه المتكلمون اعتماداً على قوله تعالى: ﴿**لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا**﴾[(١٨)] وغيره يبطل قولهم.

وأما إذا قالوا القادر واحد من هذه الجملة، وهذان قديمان أحدهما حياة، والآخر كلام له، على نحو ما تقوله الكلابية في الصفات، فمردود عليهم بمثل ردنا على الكلابية ونلزمهم الزيادة في عدد المعاني، فكونه حياً إذا كان واجباً لم يصحّ أن يكون لمعنى، وإثبات كلام قديم لا يصحّ.

وإن قالوا الإله واحد، وقولنا: ثلاثة قصدنا الصفات التي يستحقها من نحو كونه حياً قادراً، فذلك وإن كان ضدّ الحقيقة فإنه فاسد، لأن العدد لا يثبت في الصفات، ولكن يثبت في الذوات، فعرفت أن إطلاق الثلاثة فيما هذا حاله لا يصحّ، وما خرج عن هذه الجملة مما هو لا يعقل، كأن يقولوا هو واحد في الحقيقة، وهو ثلاثة في الحقيقة[(١٩)].

ويرى أن قولهم بوصف القديم بالأب، ووصف الكلام بالابن، بأنَّه خطأ في العبارة، لأن اللغة العربية لا يعقل فيها استعمال لفظ الأب بمعنى القديم، ولا الابن بمعنى الكلام، بل الأب يفيد في حقيقته أن الولد مولود على فراشه، أو هو مخلوق من مائه، وما عدا ذلك لا يكون. أما استخدامه في غير هذا الوجه على طريق التجويز بإفادة ضرب من الإكرام فلا بُدَّ له من شرطين:

١ـ ثبوت التجانس.

٢ـ أن الذي يتبنى أدنى سناً من المتبني، وذلك أعلى منه سناً، وإذا عرفنا أن الأبوة والبنوة، أن لا يختص به عيسى من دون غيره من الرسل، وهذا يبطل ما قالوه من كُلّ وجه.

ولا يمكنهم الاعتراض على كلامنا بوصف إبراهيم بأنَّه خليل الله، ووصف موسى بأنَّه كليم الله، وأن تصحّ هذه المعاني في غيرهما. وذلك لأن حقائق هذين

---

(١٨) **القرآن الكريم**، «سورة الأنبياء،» الآية ٢٢.

(١٩) انظر: أبو الحسن بن محمد عبد الجبار، **المحيط بالتكليف**، جمع الحسن بن أحمد بن متويه؛ تحقيق عمر السيد عزمي؛ مراجعة فؤاد الأهواني (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، [١٩٦٥])، ص ٢٢٤.

الوصفين تثبت فيهما، وذلك أن الاختصاص يثبت فيه حاجة، فالخلة وإن كانت الحاجة والافتقار فهذه صفة إبراهيم. وإن كان الاختصاص والاصطفاء حيثُ يكون مأخوذاً من إطلاعه تعالى على ما لَمْ يطلع عليه غيره، فكأنه يكون قد أدخله في خلال أمره، فهذا صحيح فيه على هذا الوجه.

وإن كان مأخوذاً من المحبة، فهو محب لطاعة لله والانقياد له وتعظيمه. وعلى الوجهين المتقدمين لا يصحّ أن يقال في الله تعالى إنّه خليل إبراهيم، وإن كان يقال في إبراهيم إنّه خليل الله(٢٠).

وأعلم أنهم متفقون على الاتحاد، والذي هداهم إلى ذلك أنهم شاهدوا أفعالاً من المسيح (عليه السلام) لا تتأتى إلا من الإله، نحو إحياء الموتى، وإبراء الأكم والأبرص، فقالوا إنّه لا بُدَّ من الإلوهية فيه، فأثبتوا الاتحاد، وهذه اللفظة تستعمل في أن يصير الشيئان شيئاً واحداً، وإن كنا قد عرفنا أن ذلك لا يصحّ في الحقيقة، ولكن يجري هذا على موجب اعتقادهم.

كما اعتقدوا إن الشيء ربما صار غير ما كان، فأجيزت لفظة التغير على هذا الوجه، وإن كنا قد عرفنا بالعقول أن هذا لا يصحّ. وهذه اللفظة قد تستعمل من بعد في ضرب من الاختلاط والمجاورة بين نفسين، فيقال إن يقولوا في عيسى أنّه إله، لأنه كان جسماً يأكل ويشرب ويتصرف في الأسواق، قالوا: بالاتحاد، إما بالذات أو بالمشيئة.

واقتضى قولهم أن يكون المتحد بعيسى هو الذي يصحّ أن يريد، والذي يجوز أن تقع فيه هذه الأفعال الإلهية فلأجل ذلك لزمهم أن يكون القديم الإله هو المتحد بعيسى. وقولهم: إن الاتحاد واقع بالمشيئة، يحتمل أن يريد، وأن أحدهما صار مريداً بنفس ما أراد به صاحبه، أو أنهما اتفقا في المراد، وإن تغايرت إرادتهما.

وقولهم: إنهما اتحدا في الذات، قد يصحّ أن يراد به مجاورة إحدى الذاتين للأخرى، ويصح أن يراد به حلولها فيها. هذا الذي يصحّ أن يعقل من مذاهبهم.

أما القول: إن ما كان حادثاً صار قديماً، وما لم يكن إلهاً صار إلهاً، وما لَمْ يكن قادراً صار قادراً لنفسه، مدخول تحت ما لا يعقل، فلا وجه للاشتغال به. ألا ترى أن الموجود منذُ اليوم كيف يصحّ أن يصير موجوداً في ما قبل ؟ لأن ذلك يُعدّ دخولاً في القول بالبدل من الماضي، وهذا لا يعقل. كقولهم في الواحد إنّه واحد في الحقيقة وثلاثة في الحقيقة.

---

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٢٢٥.

ويبطل القاضي عبد الجبار حديث النصارى عن الاتحاد بطريقة أخرى، فيرى إن قولهم بالاتحاد الذي هو المجاورة والحلول، فإن المجاورة من صفات الأجسام، وإن الحلول من أحكام الأعراض. وأما الاتفاق في المشيئة، فعلى أي وجه اقتضى أن يكون المتحد مريداً، فيجب أن يكون هو الحيّ، ويرجع الاتحاد إليه لا إلى غيره من الأقانيم.

وإذا قيل بذلك فمعلوم إن القديم تعالى قد يصحّ أن يريد أموراً لا تخطر لعيسى(عليه السلام) بالبال، وقد يريد عيسى (عليه السلام) المتاح والصغير، ولا يصحّ في الله تعالى أن يريدهما، والقديم مريد بإرادة لا في محل، وعيسى (عليه السلام) مريد بإرادة فيه، لأن هذا الضرب من الاختصاص أكد، ولو جاز أن يريد الله تعالى بإرادة فيه، لجاز أن يكره بكراهة في غيره، ويعجز بعجز فيه أو في غيره، ويقدر بقدرة فيه، ويجهل بجهل فيه.

وبعد، فمن حقّ كُلّ جنين أن يريد أحدهما خلاف ما يريده الآخر، وقولهم يبطل ذلك. وعلى هذا فالذي اقتضى الاتحاد في عيسى (عليه السلام) ليس أمراً يختص به، وذلك لأن هذه الأفعال الإلهية قد ظهرت من موسى (عليه السلام) وغيره من الأنبياء أيضاً ـ ولم يثبت الاتحاد فيهم. وبذلك يبطل الاتحاد في عيسى (عليه السلام) ويبطل قوله فيه(٢١).

لقد سعى المعتزلة إلى التركيز على الإنسان الفاعل الذي تناط به عملية تغيير المجتمع ومقاومة الظلم والباطل، من خلال تأكيد حرية الإنسان وقدرته على الفعل ومسؤوليته عن أفعاله، في مقابل أهل الجبر الذين ركزوا على تكريس الموقف السلبي للإنسان في عملية التغيير، وكانت سلبيتهم مؤازرة مباشرة وتعاون وثيق مع المستبدين والظالمين المغتصبين لحرية الشعوب، وربما هذا ما يؤكده حوار رائد المعتزلة واصل بن عطاء حينما دخل على القائد الأموي خالد بن عبد الله القسري:

«فقال له خالد: بلغني إنك قلت قولاً فما هو؟ قال: أقول يقضي الله الحقّ ويحب العدل. قال ما بال الناس يكذبونك؟ قال يحبون أن يحمدوا أنفسهم ويلوموا خالقهم. قال: لا ولا كرامة ألزم شأنك»(٢٢).

إن الحوار يعكس تربص القائد الأموي بواصل وتتبع أقواله ويهدده، وفي المقابل واصل كمفكر يؤمن بفكره ولا ينكر ما يقول أو يتهرب منه، بل يدعو الناس إلى فكره، ويجابه الأفكار التي يشيعها أهل الجبر، والتي تصب في مصلحة الحكام، لأنها تبرر ظلمهم وتدعّم مركزهم في البطش والتنكيل بالناس.

---

(٢١) المصدر نفسه، ص ٢٢٦ وما بعدها.

(٢٢) البلخي، عبد الجبار والجشمي، **فضل الإعتزال وطبقات المعتزلة**، ص ٢٤٠.

لقد أولى المعتزلة الإنسان اهتماماً خاصاً كحركة مقاومة تعول على دور الإنسان الفاعل في تغيير حركة المجتمع، وليس من قبيل المبالغة في شيء القول إن المعتزلة هم أول المذاهب الكلامية في الإسلام التي أولت الإنسان كُلّ هذا الاهتمام، فذهبوا إلى البحث عن ماهيته، وتفسير سلوكه، ومسؤوليته عن هذا السلوك، وذلك من خلال حديثهم عن التكليف، وبأي شيء يكون؟ هذا إضافة إلى حديثهم عن أفعال الإنسان، وقولهم بحريته في أفعاله ومسؤوليته عنها تبعاً لذلك.

لقد ركز المعتزلة في حديثهم عن الإرادة على البواعث والدوافع التي تحركها، وأكدوا على ضرورة تقوية هذه البواعث والدوافع التي تنقسم إلى:

ـ دوافع الإرادة وروافدها.

ـ الغايات التي تنصب عليها الإرادة.

ـ الممارسة للأعمال الإرادية نفسها.

الأولى، تعدّ دوافع الإرادة إلى السلوك، و**الثانية**، تعدّ جواذب تجذبها إلى السلوك، و**الثالثة**، تعدّ رياضة لها. وَكُلّما كانت تلك العوامل قوية كانت الإرادة أكثر قوة وأشد انجذاباً ونزوعاً إلى السلوك.

وتربية الإرادة وتقويتها من العوامل المهمة في تنمية الموارد البشرية، وفي تحقيق إنسانية الإنسان. كما إنها مؤثر فعال في تطور الوعي الإنساني بالماضي والحاضر والمستقبل، وبعالم المادة وعالم البشر، وبالقدرة والإرادة على الاستجابة والفعل والتحدي، وبالسعي نحو خلق آفاق جديدة ومتطورة للعيش والحياة، وبالتفاعل مع عالم الطبيعة، والتأمل في ما وراء الطبيعة في مجالات طبيعة الوجود والكون والخلق والخالق. وهذه وغيرها من النواتج التي لا يمكن قياسها كمياً، وإن أمكن التعرف على مظاهرها كأثر من آثار التعليم والمعرفة.

ومهمة المربي الحكيم الذي يتولى قيادة الإرادة وتربيتها على أخذ الأمور بالقوة والحسم، أن يكشف الغشاوة التي تحيط بهذه المنطقة المختلطة المشتبهة، وأن يبصر العقول بكنه الحركات النفسية والجثمانية التي تدور في إطار هذا الاتصال، ليعرف كُلّ إنسان متى تنتهي حركة الفطرة فيه وسلطانها عليه، لتبدأ حركة اختياره واقتداره وسلطاته ومسؤوليته.

لقد كان المعتزلة في حديثهم عن الإرادة الإنسانية وصلتها بالإرادة الإلهية، وفي تحليلهم العميق لجزئياتها، واختلافهم الدقيق في تفاصيلها مع غيرهم من المذاهب، يقاربون موقف علماء النفس المعاصرين.

إن أظهر صفات الإنسان عند المعتزلة أنّه حيّ مريد، وهذا واضح من تعريفهم للإنسان المكلف. يقول القاضي عبد الجبار: «واعلم إن المكلف هو القادر العالم المدرك الحيّ المريد، لأنه تعالى لا يكلف الفعل إلا لقادر على إيجاده، العالم بكيفيته، المريد لإحداثه على وجه دون وجه، ولا يكون القادر قادراً إلا وهو حيّ، ولا يصحّ أن يفصل حال الحيّ عن غيره إلا بكونه مدركاً للمدركات عند ارتفاع الموانع وبصحة كونه عالماً قادراً»[٢٣].

(٢٣) أبو الحسن بن محمد عبد الجبار، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، تراثنا، ١٥ ج في ٣٧ (القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٦٠)، ج ١١، ص ٣٠٩.

الفصل الخامس

المقاومـة في الخطاب الشعري الشيعي في العصـر الأمـوي

عبد المجيد زراقط[*]

تبحث هذه الدراسة في موضوع مقاومة «السلطان» الداخلي كما تمثل في الخطاب الشعري الشيعي، في عصر من عصور التاريخ الإسلامي هو العصر الأموي الذي قامت فيه أول دولة مركزية تستند إلى نظرية سياسيَّة ـ دينية في الحكم.

أولاً: مدخل الجهاد

لم يُسْتخدم مصطلح «مقاومة» في الخطاب الإسلامي القديم، وإنَّما استُخدِم مصطلح آخر هو «الجهاد». وقد ورد ذكر «الجهاد» في غير آية من آيات القرآن الكريم، سنقرأ بعضاً منها لنتبينَّ مفهومه وموقعه ودوره في المنظومة الإسلامية. تفيد إحدى الآيات الكريمة أن «الجهاد» واجب على المسلم، ففيها خطاب للنبي (ﷺ) وآله يتخذ صيغة الأمر بـ «جهاد» فئتين هما: الكفار والمنافقون والإغلاظ عليهم ﴿**يا أيها النبي جاهد الكفار والمنافقين وأغلظ عليهم**﴾[1].

وتفيد آية أخرى أن الله سبحانه وتعالى، سيضع عباده الذين يأمرهم بالجهاد في موضع اختبار ليُعْلِم المجاهدين والصَّابرين منهم: ﴿**ولنبلونَّكم حتّى نعلم**

(*) باحث من لبنان.

(١) **القرآن الكريم**، «سورة التحريم،» الآية ٩.

المجاهدين منكم والصابرين ونبلوا أخباركم﴾[٢]. وتضيف آية أخرى ما يفيد أن النَّاس لن يتركوا حتّى يعلم الله سبحانه الذين جاهدوا منهم: **﴿أم حسبتم أن تتركوا ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم﴾**[٣]. وإذ يعلم الله سبحانه المجاهدين والصابرين يدخلهم الجنة: **﴿أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين﴾**[٤]، ويضعهم في أعظم درجة عنده: **﴿الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم أعظم درجة عند الله وأولئك هم الفائزون﴾**[٥].

الجهاد، إذاً، من منظور القرآن الكريم، واجب ينهض بأدائه المسلم المؤمن ضدّ الكفار والمنافقين، ويختبر الله به المؤمنين ليعلم المجاهدين والصابرين منهم، ولن يتركهم قبل أن يعلم ذلك، وإذ يعلم يدخلهم الجنة ويضعهم في أعلى درجة عنده. يفيد ما سبق أن أداء واجب الجهاد شرط من شروط دخول المسلم الجنة: **﴿أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين﴾** ومؤهِّل لأن يحرز أعظم درجة عند الله، وهذا ما يقرِّر الإمام علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) في إحدى خطبه، فيقول: «أيها الناس، إن الجهاد بابٌ من أبواب الجنَّة، فتحه الله تعالى لخاصَّة أوليائه، وهو لباس التقوى ودرع الله الحصينة وجنته الوثيقة»، وفي هذا القول نجد ثلاثة أمور: **أولها**، الجهاد باب من أبواب الجنة؛ و**ثانيها**، يفتحه الله لخاصة أوليائه؛ و**ثالثها**، الجهاد لباس التقوى. وهذه الأمور نصّ عليها القرآن الكريم كما مرّ بنا.

ويضيف الإمام علي (رضي الله عنه) ما يبيِّن نتائج ترك الجهاد. فيقول: «فمن تركه رغبة عنه، وداهن في أمر الله، ألبسه الله ثوب الذل وشمله البلاء، ودُيِّث بالصغار والقماء، وضُرب على قلبه بالأسداد، وأُديل الحقّ منه بتضييع الجهاد وسيم الخسف ومنع النصف»، ويكمل فيقسم: «فوالله ما غُزِي قوم في عقر دارهم إلا ذُلُّوا».

ويبدو بوضوح أن ثنائية تتشكل وتتمثل في لباس التقوى ودرع الله الحصينة وجنته الواقية من ناحية أولى، وثوب الذل والبلاء والصغار والقماء من ناحية ثانية.

---

(٢) المصدر نفسه، «سورة محمد،» الآية ٣١.

(٣) المصدر نفسه، «سورة التوبة،» الآية ١٦.

(٤) المصدر نفسه، «سورة آل العمران،» الآية ١٤٢.

(٥) المصدر نفسه، «سورة التوبة،» الآية ٢٠.

ثانياً : الشيعة

الشيعة هم أنصار الإمام علي (رضي الله عنه) أو حزبه، وفرقتهم من أقدم الفرق الإسلامية السياسية الدينيّة، وأكثرها تأثيراً في تاريخه، وقد رأت إبان المرحلة التاريخية التي نتحدث عنها أن الإمام علياً (رضي الله عنه) هو صاحب الحقّ بالخلافة، وسوَّغت «مشروعية» هذا الحقّ بأمور هي: الوصية والرِّيادة في الإسلام، والأهلية، والنهج في الحكم. وأبرز أسس هذا النهج هو «الأسوة» أو المساواة بين المسلمين. يوضح الإمام علي (رضي الله عنه) نهجه في الحكم فيقول: «وأيما رجل استجاب لله ولرسوله فصدَّق ملَّتنا، ودخل في ديننا، واستقبل قبلتنا، وأكل ذبيحتنا وشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً (صلى الله عليه وسلم) عبده ورسوله، فقد استوجب حقوق الإسلام وأجرينا عليه أحكام القرآن وأقسام القرآن، ليس لأحد على أحد فضل إلا بتقوى الله وطاعته». وعندما احتج طلحة والزبير على هذا النهج في الحكم، وقبل أن يغادرا إلى مكة فالبصرة، سألهما: «أليس كان رسول الله(صلى الله عليه وسلم) وآله يقسِّم بالسويَّة بين المسلمين من غير زيادة؟» أجابا: «نعم» فقال: ففيم احتجاجكما؟

وكانت رعايته تشمل أبناء المجتمع جميعهم: المسلم والمعاهد، وما يدلّ على ذلك قوله: «ولقد بلغني أن الرجل منهم كان يدخل على المرأة المسلمة والأُخرى المعاهدة فيهتك سترها..».

ثالثاً: السلطان الأموي

اتبع الشيعة الإمام عليّاً (رضي الله عنه)، وقد رأوا في «السلطان» الأموي حكماً جائراً تنبغي مقاومته، فعلاوة على ما سبق من حديثنا عن الجهاد، نذكر قول الإمام علي: «أفضل الجهاد كلمة حقّ عند أمير جائر». وقد يكون من المفيد أن نتبين طبيعة هذا السلطان قبل أن نتبينَّ موضوع مقاومته في الخطاب الشعري الشيعي.

قد تكون المرة الوحيدة في التاريخ الإسلامي، التي وصل فيها الحاكم إلى منصبه نتيجة مبايعة شعبية مثَّلت مشروعية لحكمه أضيفت إلى المؤهِّلات الأخرى التي سبق ذكرها. يقول الإمام علي (رضي الله عنه) في وصف مبايعته: «فما راعني إلا والناس إرسالاً إليّ كعرف الضبع ينثالون علي من كُلّ وجه وجانب، يسألونني البيعة حتّى لقد وُطِئ الحسنان، وشُق عطفاي مجتمعين حولي كربيضة الغنم».

لكن هذا «الانثيال» الشعبي الذي جاء يسأل الإمام البيعة، واجه طوائف يعرِّفها الإمام كما يأتي: «فلما نهضت بالأمر نكثت طائفة، ومرقت أخرى، وفسقت

شرذمة، وقسط آخرون . . ». وأسباب النكث والمروق والفسق لا تعود إلى عدم معرفة بتعاليم الدين وإنَّما إلى أمر آخر، فنقرأ: « . . كأنهم لم يسمعوا قول الله سبحانه وتعالى: ﴿**تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً والعاقبة للمتقين**﴾(٦) بلى ــ والله ــ لقد سمعوها ووعوها ولكنهم حليت الدنيا في أعينهم وراقهم زبرجها وأعجبهم رونقها».

ويؤكد خطاب أصحاب «السلطان» الذي أقامته طائفة من الطوائف التي تحدث عنها الإمام، ما ذكره عن أسباب خروجها عليه، فنقرأ في الوثائق التاريخية ما يفيد أن معاوية كوَّن تحالفاً قبليّاً لا «يقاتل إلا عن عَرَضِ الدنيا»، وقد استمرَّ هذا التَّحالف قائماً إلى أيام معركة مرج راهط، فأعاد سيرته الأولى، وفي هذا الصَّدد يروي المسعودي: «اشترط حسان بن مالك [الكلبي] على مروان ما كان لهم على معاوية وابنه يزيد. ومن هذه الشروط أن يفرض لألفي رجل ألفين ألفين، وأن يكون لهم الأمر والنهي، وصَدْر المجلس وكُلّ ما كان من حلٍّ وعقد فعن رأي ومشورة، فرضي مروان. وقال مالك بن هبيرة [السكوني]: إنَّه ليس لك في أعناقنا بيعة، وليس نقاتل إلا عن عَرَض الدّنيا، فإن تكن لنا على ما كان لنا معاوية ويزيد نصرناك. وإن تكن الأخرى فوالله ما قريش عندنا إلا سواء».

وقال النعمان بن جبلة التَّنوخي، لمعاوية في صفِّين، وكان صاحب راية قومه من تنوخ وبهراء: «ووالله، لقد نصحتك على نفسي وآثرت ملكك على ديني وتركت لهواك الرُّشد وأنا أعرفه، وحدت عن الحقّ وأنا أبصره، وما وُفِّقتُ لرشدي حين أقاتل على ملكك ابن عم رسول الله (ﷺ)، وأوَّل مؤمن به ومهاجر معه. . وسنقاتل عن تين الغوطة وزيتونها إذ حُرمنا أثمار الجنة وأنهارها». وقال عمرو بن العاص لَمَّا حضرته الوفاة: «اللهم، لا براءة لي فاعتذر، ولا قوَّة لي فأنتصر، أمرتنا فعصينا ونهيتنا فركبنا»، وشبَّه نفسه مرَّة بماسك البقرة لآخر يحلبها.

وقال معاوية: « . . أمَّا نحن فتمرَّغنا في الدُّنيا . . ».

وسوَّغ السلطان حكمه هذا بالحق الإلهي في الحكم، وفي حوار بين معاوية وصعصعة بن صوحان، مرَّةً، قال معاوية: «الأرض لله، وأنا خليفة الله، فما أخذت من مال الله لهو لي، وما تركت منه كان جائزاً لي»، فقال له صعصعة:

«تُمَنِّيك نفسُك ما لا يكو   نُ جَهْلاً، معاوي لا تأثم»

(٦) المصدر نفسه، «سورة القصص،» الآية ٨٣.

ويقول عبد الرحمن بدوي في مقدمة كتاب **الخوارج والشيعة**: «إذ الحكم الأموي لا يستند إلى شرعية الوراثة في الملك، ولا إلى ديمقراطية الانتخاب العام بإجماع الأمة لأصلح الناس بالإمامة، وإنَّما هو حكم القوَّة الباطشة، الماكرة معاً، الخلوّ من كُلّ سبب، أو سند، يعترف به العقل، أو تدعو إليه التقاليد والعرف»(٧).

وهكذا وصل الأمويون إلى الحكم بقوَّة السَّيف وقهره. كانوا يعون ذلك ويعلنونه، فقد خاطب معاوية بن أبي سفيان أهل المدينة المنوَّرة بقوله: «لا بمحبّةٍ وُلِّيتها [يعني الخلافة]. ولكنِّي جالدتكم بسيفي هذا مجالدة».

وخاطب أخوه عتبة، أهل مصر، بقوله: «لا تمدُّوا الأعناق إلى غيرنا فإنَّها تنقطع دوننا».

يرسم خطاب الحاكم الأموي، في هذين الأنموذجين اللّذين قدّمنا، طبيعة الخلافة الأمويَّة، من حيثُ سبل إقاتها وطرائق تعاملها مع الناس، وبخاصَّة المعارضين منهم، فهي خلافة قائمة، ليس على إرادة الناس ورغباتهم، كما تفيد «لا بمحبَّةٍ وُلِّيتها..»، وإنَّما على الاغتصاب بقوَّة السَّيف القاهر، والقاطع للأعناق إن امتدَّت إلى حيثُ تحبّ.

يقول فلهوزن (Wilhausen)، المستشرق المعروف: «وكان من السّخرية بفكرة الحكومة الثيوقراطيَّة أن يظهر الأمويون ممثِّليها الأعلين، فهم كانوا مغتصبين، وظلّوا كذلك، ولم يكونوا يستندون إلا إلى قوّتهم الخاصَّة، إلى قوَّة أهل الشام، ولكنَّ قوتهم لم تستطع قطّ أن تصير حقاً شرعياً».

ويبدو أنَّ الصِّراع تركَّز، في بداية الخلافة الأمويَّة، على قضيّةٍ مركزيَّة يمكن لجملة فلهوزن الأخيرة أن تشير إليها، ويمكن لها أن تتخذ العنوان التالي: الصِّراع بين القوَّة المغتصبة والحقّ الشَّرعيّ في الخلافة، فالأمويون يريدون أن يصير ما اغتصبوه حقّاً شرعيّاً، ومعارضوهم يرفضون ذلك، ويعملون على كشف زيف هذه الشَّرعية، وإسقاطها.

وكانت كربلاء الحدث الذي جعل من المستحيل للخلافة الأمويَّة أن تصير شرعيَّة وأن تستمرّ، وكانت، أيضاً، الحدث الذي وضع شرعيَّة تغيير السلطان الجائر موضع التطبيق، فكانت بذلك القدوة التي تُتَّبع في كلِّ زمانٍ ومكان، ويمكن أن نوضح هذه القضية كما يأتي:

---

(٧) يوليوس فلهوزن، **الخوارج والشيعة: المعارضة السياسية الدينية**، ترجمة وتقديم عبد الرحمن بدوي (القاهرة: دار الجليل، ١٩٩٨).

عمل الأمويّون، بغية تحقيق هدفهم الذي حدّدناه آنفاً، على إكساب خلافتهم صفة الحقّ الإلهي، فخاطب زياد بن أبيه، أهل العراق، فقال:

«أيّها النَّاس، إنَّا أصبحنا لكم ساسة وعنكم ذادَه، نسوسكم بسلطان الله الذي أعطانا، ونذود عنكم بفيء الله الذي خوّلنا. فلنا عليكم السمع والطَّاعة في ما أحببنا».

يقول زياد: إن الأمويين أصبحوا ساسة النَّاس، ويريد من هؤلاء الناس أن يسلِّموا بهذا الواقع الذي قرِّر. والتسليم هذا يعود، كما يرى زياد، إلى كون الأمويين يسوسون بسلطان الله الذي أعطاهم وخوَّلهم، ولهذا فلهم، على الناس، حقّ السمع والطاعة في «ما أحبّوا». وهذا يقرِّر حقّاً إلهياً في الحكم وفي سماع الناس وطاعتهم لهذا الحكم، ويجعل مزاج الحاكم، أو ما يحبُّه الحاكم مصدر التشريع، بوصف هذا المزاج إرادة إلهيَّة، إن أطاعها الناس نجو لأنَّ في هذه الطاعة طاعة الله.

وهذه نظريّةٌ غريبة عن الإسلام ودخيلةٌ عليه. ويمكن للمقارنة البسيطة بين هذا الخطاب وخطاب الخليفة الرَّاشدي الأوَّل أن تظهر الفرق بين نظريتين في الحكم، النظرية الأموية التي تقول: «. . فلنا عليكم السمع والطاعة في ما أحببنا»، وبين نظرية العقد ـ البيعة، التي تقول: «. . أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم»، والتي تقول أيضاً: «. . إن استقمت فتابعوني، وإن زغت فقوّموني». والواضح أن النَّظرية الأولى تلغي مصدري التشريع في الإسلام اللذين تقرّهما الثانية، وهما الكتاب والسنَّة، وتضع مكانهما «مزاج» الحاكم، أو ما يحبّه.

وقد عمل الأمويُّون على القول بنظريّتهم وممارستها، وإقناع النَّاس بصحَّتها وبإتباعها، فهذا روح بن زنباع، أحد قادتهم الرئيسين، يخاطب الناس الذين أبطأوا عن بيعة يزيد، فيقول:

إنّنا ندعوكم إلى من جعل الله له هذا الأمر واختصَّه به، وهو يزيد بن معاوية. ونحن أبناء الطَّعن والطاعون وفضلات الموت. وعندنا، إن أجبتم وأطعتم، من المعونة ما شئتم».

في خطاب روح ثلاثة عناصر أساسيَّة:

١ ـ الله يجعل «هذا الأمر» للحاكم ويختصُّه به.

٢ ـ إن لم تطيعوا فالطَّعن قائم.

٣ ـ وإن أطعتم فالمال حاضر.

يوهم هذا الخطاب بحقٍّ إلهيٍّ مزعوم، والنَّاس بين أمرين: قبول أو رفض، ولكلٍّ جزاؤه، فالسَّيف والمال قائمان في خدمة الخطاب المضلِّل، السَّاعي إلى إشاعة السمع والطاعة وسيادتهما.

وهكذا راح الأمويون يقنعون الناس بأن تسلّمهم الخلافة وممارساتهم السياسيَّة والاجتماعيَّة والدينيَّة. . . إلخ، مهما كانت شاذّة وظالمة، أمر إلهي تجب طاعته، وقدر مرسوم لا يمكن تغييره ولا تبديله، فلا جدوى، من ثمَّ، من الثورة عليه. وهكذا برز ما يُتَّهم الإسلام به من تسليم بالقضاء والقدر وحرص على الثبات، والإسلام من هذا جميعه براء.

وقد استخدم الأمويون مختلف الوسائل الإعلاميَّة المعروفة آنذاك: الشعر، والقصص، ووضع الحديث، في سبيل نشر نظريتهم وإقناع الناس بها. وكانوا مهرةً في ذلك، يساعدهم ما وفّرته لهم بيوت مال المسلمين من إمكانات. ويمكن أن نقدِّم نماذج من هذا الاستخدام على سبيل المثال فحسب.

ومن الحديث الموضوع ما يأتي: يروي ابن قتيبة حديثاً عن العجَّاج عن أبي هريرة، فيقول: قال العجاج: «. . قال لي أبو هريرة: ممَّن أنت؟ فقلت: من أهل العراق. قال: يوشك أن يأتيك أهل الشَّام، فيأخذوا صدقتك، فإذا أتوك فتلقّهم بها. وإذا دخلوها فكن في أقاصيها، وخلِّ عنهم وعنها. وإيَّاك أن تسبَّهم. فإنَّك إن سببتهم ذهب أجرك، وأخذوا صدقتك. وإن صبرت جاءتك في ميزانك يوم القيامة».

يريد هذا الحديث الموضوع من أهل العراق أن يتخلّوا عن حقوقهم، وأن يصبروا على الظلم وأن يطيعوا. ويريد منهم، أيضاً، أن يقتنعوا بأنّ في طاعتهم هذه أجراً يجيء في الميزان يوم القيامة ـ وهذه فكرة إرجاء الحساب إلى يوم القيامة التي قال بها المرجئة، وبأن في رفضهم ـ حتّى في حدوده الدنيا: السبّ ـ ما يذهب الأجر.

يُوظَّف هذا الحديث في خدمة المشروع السِّياسيّ ـ الدينيّ الذي تحدَّثنا عنه آنفاً، ويُوظَّف الشعر في الخدمة نفسها، فعندما يقول الشاعر محترف المديح:

وإنَّ أمـيـر المؤمـنـين وفـعـلـه ... لكالدهر لا عار بما فعل الدّهر

يكون ناظماً للحديث الموضوع الآتي:

«من رأى من أميره شيئاً فليصبر عليه، فإن فارق الجماعة مات ميتةً جاهليَّة».

كان الأمويّون يريدون، من هذه النَّظرية التي استخدموا الشِّعر والقصص والأحاديث الموضوعة لإشاعتها وإقناع النَّاس بها، وسيادتها، من ثمّ، تسويغ القعود، والصَّبر على الظلم والرضى به، وكانوا يريدون جعل ذلك طاعةً لله يؤجر المسلم عليها.

رابعاً: ظاهرة الشِّعر النسائي، تحريض واعٍ كاشف

واجه أصحاب الخطاب المقاوم مقاومة استمرَّت طوال مدَّة حكمهم، يمكن للباحث أن يتحدَّث عن ظاهرة فريدة عُني بها صاحب **العقد الفريد** فخصَّص قسماً من «كتاب الجمانة في الوفود» لها[٨]، وتحدَّث في هذا القسم عن الوافدات على معاوية، وهنَّ سودة ابنة عمارة، وبكارة الهلاليّة، وأم سنان بنت جشمة المذحجيّة، وعكرشة بنت الأطرش، وأم الخير بنت حريش، والزرقاء بنت عدي بن قيس الهمدانية، وأروى بنت الحرث بن عبد المطلب.

ويبدو أن معاوية راح يستدعي، بعد أن استتبَّ الأمر له، وجوه أنصار الإمام علي (رضي الله عنه)، ويحاسبهم، وكان من هؤلاء النسوة اللواتي أورد ابن عبد ربّه أخبارهن، ولعله وجد في مواقفهن فرادة قلَّ نظيرها في النساء فسجَّل هذه المواقف، إضافةً إلى ما يبدو من رغبته في إظهار حلم معاوية.

كان معاوية يستدعي المرأة من العراق، ويحاسبها في مجلسٍ يضمُّ أعوانه من أمثال عمرو بن العاص، ومروان بن الحكم، وسعيد بن العاص، ويحرص صاحب **العقد**، في روايته، على أن يظهر تميّز معاوية من جلسائه بالحلم. وفي هذه المجالس كان السؤال يتركَّز على مواقف هؤلاء النسوة في صفّين، ويبدو من الحوار الذي كان يدور أن النّسوة كنَّ يحرِّضن في صفّين على القتال، ويعين أهداف هذا القتال، وأنهن اتخذن مواقفهن بعد اقتناع بها، ومعرفةٍ واضحةٍ بموقع الإمام علي (رضي الله عنه) ونهجه، إضافةً إلى وفائهن له ومجاهرتهن بذلك بجرأة وثقة، ويمكن أن نتبيَّن هذه الأمور من خلال بعض النماذج في ما يأتي:

كان معاوية، أو أحد جلسائه، يذكِّر المرأة بقولها، ويبدو أنهن جميعاً كن يحرِّضن على القتال، فقد خاطبت سودة ابنة عمارة بن الأشتر أخاها، فقالت:

شمِّر كفعل أبيك يا ابن عمارة   يوم الطِّعان ومُلتقى الأقران

(٨) أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه، **العقد الفريد**.

وانصر علياً والحسين ورَهْطَه وأقصد لهندٍ وابِنها بهوان
إنَّ الإمام أخا النبي محمّد علَم الهدى ومنارة الإيمان
فُقد الجيوشَ وسرْ أمام لوائه قُدُماً بأبيض صارمٍ وسنان

وقالت بكارة الهلالية تخاطب ابنها:

يا زيد دونك فاحتفر من دارنا سيفاً حساماً في التُّراب دفيناً
قد كنت أدخّره ليوم كريهةٍ فاليوم أبرزَه الزَّمانُ مصوناً
أترى ابن هند للخلافة مالكاً هيهات ذاك وإن أراد بعيد
منَّتك نفسك، في الخلاء، ضلالةً أغراك عمرو للشَّقا وسعيد

وقالت أم سنان بنت جشمة المذحجية تخاطب قومها:

عزب الرقادُ فمقلتي لا ترقدُ واللَّيل يصدرُ بالهموم ويوردُ
يا آل مذحج لا مقامَ فشمِّروا إن العدوّ لآل أحمد يقصدُ
هذا عليٌّ كالهلال تحفّه وسطَ السَّماء من الكواكب أسعدُ
خيرُ الخلائق وابنُ عمِّ محمّد إن يهدكم بالنّور منه تهتدوا
ما زال مُذْ شهرَ الحروب مظفَّراً والنَّصرُ فوقَ لوائه ما يُفْقَدُ

تمثِّل هذه المقطوعات موقفاً تحريضياً، فكلُّ شاعرة تثير الهمم وتحدّد وجهة التحرك، وتوضح ذلك، مركّزة على ما يتصف به الإمام علي (رضي الله عنه)، فهو أخو النبي (صلى الله عليه وسلم) وآله، وعلم الهدى ومنارة الإيمان، والهلال الذي يضيء ليالي الناس ويهديهم بالنور وخير الخلائق، ومستغربة تطّلع ابن هندٍ للخلافة، فتلك أمنية ضلال أغراه بها عمرو بن العاص وسعيد بن العاص.

وقد قلن، في رثاء الإمام عليٍّ (رضي الله عنه)، أبياتاً منها ما قالته سودة ابنة عمارة:

صلَّى الإله على روح تضمَّنَه قبرٌ فأصبحَ فيه العدلُ مدفوناً
قد حالفَ الحقَّ لا يبغي به ثمناً فصارَ بالحقّ والإيمان مقروناً

وقالت أم سنان:

أمَّا هلكت أبا الحُسين فلم تزل بالحقِّ تُعرف هادياً مهديَّاً
فأذهب عليك صلاةُ ربِّك ما دعت فوق الغصون حمامةٌ قمرياً

قد كنتَ بعد محمد خلفاً كما   أوصى إليك بنا فكنْتَ وفيّاً

فاليوم لا خلق يؤمَّل بعده   هيهات نأمل بعده إنسيَّاً

يتحوَّل التحريض المباشر، بعد استشهاد الإمام علي (رضي الله عنه)، إلى إحساس بفداحة الفقد وجلل المصاب وإدراك أن أحداً من الناس لن يكون مثل أبي الحسن (رضي الله عنه). لكن هذا الإحساس يولد وعياً بأن مثله لا يموت، فإن يكن القبر قد تضمَّن روحه، فإن هذه الروح التي صارت مقرونة بالحق والإيمان والعدل، لا يمكن أن تفنى، إنها خالدة، من طريق خلود ما تمثِّل. وهكذا يكون من واجب الأنصار أن يمضوا في هذه الطريق. وهذا تحريض غير مباشر، على المضي في طريق هي طريق النبي (صلى الله عليه وسلم) وآله، وهنا تأخذ الوصاية معناها، فالإمام علي (رضي الله عنه) كان استمراراً للنبي، وعلى أنصاره أن يواصلوا المسيرة، وهذا كُلّه لا يدفع إلى البكاء وإنَّما إلى الدعاء، بأن يصلي الله على هذه الروح ما دعت فوق الغصون حمامة قمريَّاً، وفي هذا التعبير كناية عن خلود هذه الصلاة ما دام هناك حياة، وفيه إيحاء بأن هذه الصلاة تتم في مناخ الحزن والسلام والطهارة والخضرة والحب، الذي يمثله دعاء الحمامة فوق الغصون.

ويبدو أن هؤلاء النسوة كن قادرات على إدراك الفرق بين نهجيّ الحكم، ويملكن الجرأة على قول ذلك، والمطالبة بتغييره. فقالت سودة لمعاوية «. . هذا ابن أرطأة قدم بلادي وقتل رجالي وأخذ مالي، ولولا الطاعة لكان فينا عزّ ومنعة، فإما عزلته فشكرناك وإما لا فعرفناك. . »، فهدَّدها معاوية، فأنشدت بيتيها في رثاء الإمام علي (رضي الله عنه)، وقارنت بين النهجين، وقالت: قد جاءتكم بيِّنةٌ من ربكم، وروت حادثة حكم فيها الإمام وفق قول الله تعالى: ﴿**ويا قوم أوفوا المكيال والميزان بالقسط ولا تبخسوا الناس أشياءهم ولا تعثوا في الأرض مفسدين. بقيّت الله خير لكم إن كنتم مؤمنين وما أنا عليكم بحفيظ**﴾[٩]، وعزل واليه.

وجاء في حوار دارمية الحجونية ومعاوية: «قال لها: يا هذه، هل رأيت عليّاً؟ قالت: أي والله. قال: فكيف رأيته؟ قالت: رأيته لم يفتنه الملك الذي فتنك، ولم تشغله النعمة التي شغلتك. قال: فهل سمعت كلامه؟ قالت: نعم والله فكان يجلو القلوب من العمى كما يجلو الزيت صدأ الطست».

وقال معاوية لأم الخير بعد أن ذكَّرها بأقوالها: ولو قتلتك ما حرجت في ذلك،

(٩) **القرآن الكريم**، «سورة هود،» الآيتان ٨٥ ـ ٨٦.

فقالت له: «والله ما يسوءني أن يجري قتلي على يديّ من يسعدني الله بشقائه».

خامساً: نهج في مواجهة الطغيان

وقد بدا واضحاً لمعاوية أنَّ أنصار الإمام عليٍّ (رضي الله عنه) كانوا يمتلكون القدرة على أمرين: **أوّلهما** رؤية الحقّ، و**ثانيهما** الجرأة في قوله والسَّعي إلى جعله واقعاً. ولهذا كان يقول، وهو يستجوب النساء: «هيهات لَمَّظكم [أي علّمكم وذوَّقكم] ابن أبي طالب الجرأة»، ويعيد القول: «يا أهل العراق، نبَّهكم علي بن أبي طالب فلم تطاقوا». وكان يعجب لوفاء هؤلاء الأنصار فيكرر قوله: «والله لوفاؤكم له بعد موته أعجب من حبكم له في حياته».

كان معاوية يعجب أن يبقى أنصار الإمام علي (رضي الله عنه) أوفياء له بعد وفاته، وهم في الحقيقة كانوا يتبعون نهجاً أرسى أسسه الإسلام، وكان يضيق بهذا النهج الذي يتَّصف أصحابه بالوعي والجرأة وطلب الحقّ. ولهذا صمَّم على القضاء عليه، فبدأ باستدعاء أنصار الإمام عليّ (رضي الله عنه) واستجوابهم ممهِّداً لذلك السبيل الجارف من الطغيان.

وهذا لا يتاح له إلا إذا كان النَّاسُ مسلوبي تلك القدرة على الرّؤية والعمل على جعلها واقعاً، أي إلا إذا كانوا جَهَلةً مطيعين طاعة عمياء. ومن الأمثلة التي تفيد ذلك نذكر ما يأتي:

ففي صدد التضليل المفضي إلى الجهل منع معاوية رواية السيرة النبوية والحديث الشريف. وأثمر ذلك جهلاً، من نماذجه: «قال بعض الإخباريين لرجلٍ من أهل الشام، من زعمائهم وأهل الرأي والعقل منهم: من أبو تراب الذي يلعنه الإمام على المنبر؟ فقال: أراه لصّاً من لصوص الفتن». وحلف أشياخ من أهل الشام، من أرباب النِّعم والرئاسة، من سائر أجناد الشام، لأبي العباس السفَّاح، أنهم ما علموا لرسول الله (صلى الله عليه وسلم) وآله «قرابة ولا أهل بيت يرثونه غير بني أميَّة حتّى وليتم الخلافة».

وفي صدد الطاعة العمياء، نذكر تلك الحادثة التي شهد فيها خمسون رجلاً من أهل الشام أن بعير العراقي ناقة لشاميّ، فقال معاوية للعراقي: «أبلغ عليّاً أني أقاتله بمائة ألفٍ ما فيهم من يفرِّق بين الناقة والجمل».

وقد كان واضحاً للإمام وأصحابه (رضي الله عنهم) ما سوف يفعله معاوية إن انتصر، فكتب عقبة بن مسعود إلى سليمان بن صرَّد الخزاعي: «أما بعد ﴿**إنهم إن**

يظهروا عليكم يرجموكم أو يعيدوكم في ملّتهم ولن تفلحوا إذاً أبداً﴾(١٠)، فعليك بالجهاد والصبر مع أمير المؤمنين».

ويلاحظ، في هذه الرِّسالة، إيجازها ووضوحها، وتضمنها الحكم القرآني في القضية موضوع الرسالة، وهو أنّه ليس أمام المجاهدين سوى الجهاد والصبر، لأن الهزيمة تفضي إلى أحد أمرين: إما الرَّجم أو العودة إلى ملَّة الأعداء، أي إلى ما سمّاه الخطاب الشعري «دين ابن هند»، أو «دين ابن حرب»، وليس من فلاح في كلا الأمرين.

ووجَّه معاوية زياد إلى العراق، فاختار هذا وجوهه ممَّن سمَّاهم «طواغيت هذه الترابيَّة..»، لأنهم أنكروا عليه شتم الإمام عليّ (رضي الله عنه)، وزوّر شهادات تفيد أنهم خرجوا على الطَّاعة، وأرسلهم إلى معاوية، فقتلهم هذا صبراً، وكان حجر بن عدي الكندي، من بينهم، وفي رثائه تقول هند بنت زيد بن مخرمة الأنصاريَّة:

ترفَّع، أيهُّا القمرُ المنيرُ	تبصَّرْ هل ترى حُجراً يسيرُ!؟
يسيرُ إلى معاوية بن حربٍ	ليقتله كما زعم الأميرُ
ويصلبَه على بابي دمشقٍ	وتأكلَ من محاسنه الطيورُ
تجبَّرت الجبابر بعد حجرٍ	وطابَ لها الخورنقُ والسَّدير
وأصبَحَت البلادُ لها مُحولاً	كأنْ لم يُحْيِها مزنٌ مطيرُ
ألا يا حجرُ حجرَ بني عديٍّ	تلقَّتك السَّلامةُ والسُّرورُ
أخافُ عليك ما أردى عَديَّاً	وشيخاً في دمشق له زئيرُ
يرى قَتْلَ الخيار عليه حقّاً	له من شرِّ أمَّته وزيرُ
ألا يا ليت حجراً مات موتاً	ولم يُنْحر كما نُحِر البعيرُ
فإن تهلك فكلُّ زعيم قومٍ	من الدّنيا إلى هلكٍ يسيرُ

في هذه القصيدة حزن، وهي ترثي سيِّداً عرف بالتقوى والإيمان والشجاعة والكرم. ويتصف بصفات الفارس المسلم الذي يعرف الحقَّ ويمضي في دربه قائلاً لجلاده: «إن الصبر على حدِّ السيف لأيسر علينا مما تدعونا إليه (التبرّؤ من الإمام علي ولعنه)، ثُمّ القدوم على الله وعلى نبيه وعلى وصيّه أحبُّ إلينا من دخول النار»، غير

(١٠) المصدر نفسه، «سورة الكهف،» الآية ٢٠.

أن فيها أشياء أكثر من الحزن على فرد وأشدّ عمقاً، فيها ما يعني الإنسان في ذلك العصر وفي كُلّ عصر.

تدعو الشاعرة القمر ليترفَّع وينير، ويتبصَّر، من ثمَّ، في ضوءٍ كامل ما يحدث، ويلي الدعوة سؤال يخرج عن طلب المعرفة، إلى الحث على تأمّلها في الضوء، فالقضيَّة هي سير حجر، وهذا السير يذكِّر بأن هذا الفارس سار من قبل، وفتح «مرج عذراء»، وللمفارقة أنّه قتل فيها، ولكنه هذه المرَّة يسير إلى معاوية ابن حربٍ وليس إلى فتح وجهاد كما تعوَّد، ويسير إلى معاوية ليقتله بذنبٍ زعمه، ثُمّ يصلبه على بابي دمشق، ما يفيد إما أنّه قطع جثته نصفين، وضع كُلّ قسمٍ على باب أو صلبه مدة على هذا الباب ومدَّة أخرى على الباب الآخر، وقد طالت المدَّة حتّى إنَّ الطيور تعودته فصارت تحطّ عليه وتأكل من محاسنه.

تريد الشاعرة من القمر أن ينير هذه الجريمة، ويريها للآخرين وأن يتبصر الجميع فيها، لتقاوم التعتيم والتضليل القائمين.

وهذه دعوة لرؤية مسير حجر موجهة إلى الكون جميعه، وليس إلى الناس وحدهم، لترى الكائنات جميعها ما يحدث وفي ضوء القمر المنير. وهذه الدعوة ترتفع بحجر وبمسيره إلى معاوية ليلقى مصيره: القتل بزعم كاذب والصلب، إلى مستوى الحدث الرهيب، الهائل التأثير الذي تهمّ الكون أجمع رؤيته ومعرفته والتبصُّر بنتائجه، حجر يصلبه معاوية، إنها جريمة العصر، وعلى القمر أن ينيرها ليتبصر الكون ويتبيّن فظاعتها ونتائجها.

وتلي الحركة الثانية في القصيدة، وهي نتائج هذه الجريمة، فبعد حجرٍ تجبرت الجبابر وطاب لها الخورنق والسدير، وهذا كشف لما آلت إليه خلافة المسلمين من ملك استبدادي يعيد الأمور إلى ما كانت عليه قبل الإسلام، إذ إن الخورنق والسدير هنا رمزان للملك الاستبدادي الذي عرفه العرب في جاهليتهم. ولم يكن للجبابرة أن يتجبروا وأن تطيب لهم الحياة في قصورهم إلا بعد قتل حجر، وهكذا كان هذا الفارس المسلم الحائل دون تجبُّر الطغاة وممارستهم طغيانهم وغواياتهم، إذ بعده تطيب قصورهم. وإن يكن تجبر الجبابرة هو النتيجة الأولى، فإن النتيجة الثانية أشدّ فظاعة، وهي ذلك المحل الذي أصاب البلاد، كأنها لم تعرف المطر، أو كأن المطر لم يحيها.

وهذا الجدب وليد الطغيان، وكان حجرٌ يحول دونهما، وهكذا تأتي الحركة

الثالثة سلاماً على حجرٍ في خطاب رقيقٍ يدعو له بالسلامة والسرور، تتبعه في حركة رابعة مقارنة بينه وبين معاوية، وكنَّت عنه بشيخ في دمشق له زئير، ما يفيد بانتمائه إلى عالم آخر غير إنساني، هو ووزيره الذي يرى قتل خيار الناس عليه حقّاً، ولهذا فهو «شرّ الأمّة»، وهنا نلحظ التضاد الواضح بين الخيار وشرّ الأمّة، ما يعيد إلى الذاكرة صورة الصِّراع الذي دار، وما ينفكّ يدور، بين الشرِّير ـ الوحش (الخنزير البري في الأسطورة)؛ والخيِّر ـ الإنسان (المحب المحبوب). ويا لفداحة المصاب، فالخيِّر يُقْتَل والشرِّير يَقْتُل ويكون وزيراً لشيخٍ لا يملك إلا أن يزأر مرهباً الناس كأنَّه يحيا في غابةٍ لم تعرف التَّحضُّر.

وتتكشف هنا المفارقة؛ إذ يفترض أَنه خليفة يحكم باسم الإسلام، ويزعم أنّه «خليفة الله» ولكنَّ هذا لا يوصل إلى موقف يائس، فتأتي الحركة الخامسة لتقول: إن الموت حقٌّ: وهذا يعني أنَّ هلاك حجر ليس النهاية.

معاوية يريد أن يتجبّر في سعادة الملوك، وأن يحيل خصب الناس محلاً ويخاف حجراً وأصحابه فيقتلهم، وهكذا يمثل حجر رمز مقاومة التجبّر والطُّغيان اللذين يمثلهما معاوية متمثلاً بصوته الوحشيّ المرهب.

وفي القصيدة دعوة إلى الناس وكائنات الكون كي يروا هذا الأمر بعد أن ينيره القمر، وتضع معاوية الذي يزأر مرهباً ويرى قتل الخيار واجباً هو ووزيره «شرّ الأمة» في جانب، وحجر بن عدي المعارض لهذا الاتجاه والممثل للاتجاه المعادي في جانب آخر. والدعوة هذه مبتكرة وفيها الكثير من الخصائص الجديدة.

كما إنَّ التركيز على أن هلاك حجر أمر طبيعي، يعبِّر عن إيمان بحتمية الموت، وهو مصير كُلّ زعيم يتصدى لمثل هذه الأمور، وهذا موقف أساسي يبثّ الثقة والحماسة والعزم في النفوس. وهذا ليس حزناً ينفّس قهراً وإنَّما هو موقف سياسي واضح يجسد تجربة إنسانية، ويكشف واقعاً قائماً، ويوضح طبيعة السلطان الأموي ويبث الثقة في النفوس. وفي هذا ردٌّ على الطغيان والإرهاب وعمل على تفويت نتائجهما.

سادساً: كربلاء: تجديد للهجرة/ كشف الزَّيف ـ الارتداد ووجوب تغييره

في هذا السِّياق التاريخيّ ينبغي أن نفهم ثورة الإمام الحسين (رضي الله عنه)، فقد كانت ثورة تكشف الزَّيف، وتنهض إلى تصحيح الانحراف وتقويم الارتداد، وتجعل حقّ تغيير السلطان الجائر شرعيّاً، أو واجباً ينبغي على المسلم أن يؤدِّيه.

كانت ثورة تغيير تنطلق من تعاليم الدِّين الحنيف الذي كان السلطان يمارسه وفق فهم يلائم مصالحه، فأفرغه من حقيقته، وأبقى شكليَّاتِ الطقوس فحسب. إنَّها تجديد للهجرة، أو هجرة ثانية، تسعى إلى مقاومة الثورة المضادَّة. وهي، بهذا، تواصل الطريق الذي اختطه الإمام علي (رضي الله عنه)، وكان عمّار بن ياسر قد قال في صفّين: «إننا نقاتلهم على تأويله [أي القرآن الكريم]، كما قاتلناهم على تنزيله»، فطبيعة القتال لا تزال هي نفسها.

وقد خاطب الإمام الحسين (رضي الله عنه) المسلمين، فقال، مشرِّعاً التغيير:

«من رأى سلطاناً جائراً، مستحلاً لحرم الله، ناكثاً بعهد الله، مخالفاً لسنَّة رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، فلم يغيِّر بفعلٍ ولا قول، كان حقّاً على الله أن يدخله مدخله».

ثُمّ خاطب المسلمين، وقد خرج ليؤدِّي واجبه في التغيير:

«. . ألا وإن هؤلاء قد لزموا طاعة الشيطان، وتركوا طاعة الرحمن، وأظهروا الفساد، وعطَّلوا الحدود، واستأثروا بالفيء، وأحلوا حرام الله، وأحرموا حلاله، وأنا أحقّ من غيّر، وأنا الحسين بن علي وابن فاطمة».

وكتب يجيب عن رسائل أهل الكوفة، محدّداً مهمّات الإمام وواجباته: «لعمري ما الإمام إلا العامل بالكتاب والآخذ بالقسط والدَّائن بالحق، والحابس نفسه على ذات الله، والسلام».

إن الإمام ليس إلا العامل بالكتاب. . ، فالكتابُ مصدر العمل، وليس «ما أحببنا». والأخذ بالعدل والحقّ صنيع الإمام، وليس القيام بالفعل الذي يفعله قضاء الدهر وقدره.

إنَّ الباحث يجد نفسه، كما يبدو، إزاء خطابين نقيضين، ومن يتأمّل هذين الخطابين: خطاب السّلطان ورجاله، وخطاب الإمام الحسين (رضي الله عنه) يرى أنَّه إزاء نهجين نقيضين، **أولهما**، يريد للقوّة المغتصبة أن تغدو حقّاً إلهياً في الحكم، مرجعه مزاج الحاكم الذي يعدّ التسليم بما يحبه هو طاعة لله، و**ثانيهما**، يريد للدين الإسلاميّ، الممثَّل بكتاب الله، أن يسود الحياة، وأن يلتزم الحاكم بمصدري التشريع: كتاب الله وسنَّة نبيّه(صلى الله عليه وسلم)، الموصلين إلى العدل والحقّ، ويعطي الحقّ للمسلمين بالتغيير إن عُطِّلت الحدود واستحلّ ما حرَّمه الله.

وهكذا كان الصِّراع، في كربلاء، بين سلطان خرج عن تعاليم الإسلام في الوقت الذي كان يوهم المسلمين أنَّه الحاكم الذي اختصه الله ليحكم باسمه، وبين

قوّةٍ ثائرةٍ تريدُ أن تغيِّر هذا الواقع المموّه والمزيّف وأن تعيد للإسلام سيادته، وأن تقرّ شرعيّة الثورة على السلطان الطاغية الجائر.

وقد كان كثير من المسلمين يدركون هذه الحقيقة، فقد جاء في إحدى رسائل أهل الكوفة إلى الإمام الحسين (رضي الله عنه)، بعد موت معاوية:

«. . فالحمد لله الذي قصم عدوّك الجبَّار العنيد الذي انتزى على هذه الأمَّة فابتزَّها أمرها وغصبها فيأها، وتآمَّر عليها بغير رضى منها، ثُمّ قتل خيارها، واستبقى شرارها، وجعل مال الله دُوَلة بين جبابرتها وأغنيائها، فبعداً له كما بعدت ثمود. إنَّه ليس علينا إمام، فاقبل لعل الله أن يجمعنا بك على الحقّ. . ».

إن صورة الحاكم الجبار العنيد المعيد سيرة ثمود، تبدو واضحة في هذه الرسالة التي تمثل رؤية فئة كبيرة من المسلمين إلى السلطان الأموي. وقد وجد هؤلاء في الإمام الحسين (رضي الله عنه) الشخصيّة القادرة على مواجهة هذا السلطان، فلجأوا إليه، بوصفه، كما جاء في خطاب كثير من المسلمين له: «نور الأرض. . وعلم المهتدين، ورجاء المؤمنين»، وبوصفه، أيضاً، القادر على الحيلولة بينهم وبين ما أسموه الرِّقَّ والعبودية، فمن الخطاب الذي وجه إليه على ألسنة الناس، في هذا الصدد، قول عبد الله بن مطيع: «. . فوالله، لئن هلكت لنسترقَّنَّ بعدك»، وقول شخصٍ آخر: «. . ولئن قتلوك لا يهابون بعدك أحداً».

سابعاً: كربلاء، مكوِّن هوية، تلازم الحزن والصحوة

إننا، إذ ندرك حقيقة النهج الذي يمثله الإمام الحسين (رضي الله عنه) وحقيقة النهج الذي ثار عليه ليغيِّره، وحقيقة الموقع الذي يمثِّله في المجتمع الإسلامي، إن أدركنا هذه الحقائق، كما تبيّنت لنا، ندرك طبيعة الحزن الذي أصاب المسلمين بعد حدوث كربلاء، وندرك، في الوقت نفسه، صيرورتها مكوِّناً أساسياً من مكونات الوجدان الإسلاميّ في أعمق أعماقه. . فقد أحسَّ المسلمون، وأدركوا أنَّ نوراً قد انطفأ في قلوبهم وفي مجتمعهم، وأن علم المهتدين قد طوي، وأن القادر على منع عبوديتهم قد استشهد، فحزنوا من ناحية، وصحوا من ناحية ثانية، وظلّ هذان الفعلان: الحزن والصَّحوة متلازمين، منذُ كربلاء وإلى أيامنا هذه، وإن كان لنا أن نرصد تجسّدهما في الشعر العربيّ فسوف نفعل ذلك مكتفين، هذه المرّة، بتقديم نماذج من شعر العصر الأموي، وذلك لأن التقصِّي في الأدب العربي كُلّه يقتضي بحوثاً طويلة، قد يتاح لنا، في الآتي من الأيام، إن شاء الله تعالى، أن نقوم بها.

يروي صاحب **مروج الذَّهب** أنّ محمداً بن علي بن الحنفية، كان، في ما عاش من سنين بعد كربلاء، يتأسّى بشعرٍ ينظمه ويردده[١١]، ويذكر منه هذه الأبيات:

أأَدْهَنُ رأسي أم تطيب مجالسي ... وخدُّك معفورٌ، وأنت سليبُ

أأشرب ماء المزن، من غير مائه، ... وقد ضمَّت الأحشاءُ منك لهيبُ

سأبكيك ما ناحت حمامةُ أيكةٍ ... وما اخضرَّ، في دوح الحجاز قضيبُ

غريبٌ وأكنافُ الحجاز تحوطه ... ألا كُلّ من تحت التراب غريبُ

يبكي الفارس الهاشميّ، محمد بن الإمام عليّ (رضي الله عنه).

يبكي طوال العمر بكاء يبقى ما بقيت الحياة بنوح حمامها واخضرار أرضها.. وهاتان إشارتان/ رمزان إلى مظهري الحياة.. يبكي ويحسّ غربة، يعيش غربةً فظيعةً وإن كانت مظاهر الحياة تحيط به، فهو يتساءل عمَّا إذا كان قادراً على العيش، أو على الاستمرار في القيام بأبسط نشاطات العيش بعد ما حدث في كربلاء. وتساؤله يصوِّر الإحساس بأن الحياة، بمختلف أشيائها ومظاهرها، قد تغيرت، بعدما انطفأ نورها وطوي علمها، واستشهد حامي حرّية إنسانها.

لقد اهتزت علاقة الإنسان المسلم بالعالم، ولكن هل كان هذا الموقف مقصوراً على فئة من المسلمين يمثلها محمد بن الإمام علي (رضي الله عنه)، أو أنّه شمل معظم المسلمين، إن لم نقل جميعهم؟ ثُمّ هل أدَّى هذا الاهتزاز إلى تكوين في الذات يسعى إلى تغيير العالم الذي تعرّى، وكشف زيفه؟

إننا، في ما يأتي، نحاول الإجابة عن هذين السؤالين، من خلال نماذج تصور وجدان الناس في ذلك العصر، ولن تقتصر محاولتنا على الشعر المتداول، وإنَّما تلتقط ما يصور أحاسيس الناس ومشاعرهم كما تجلّت في مظاهر عديدة.

يفيد عرض بعض ما ورد في كتب الأدب والتاريخ، عن وقع كربلاء، أنَّ حالة من الحزن العميق عمت العالم الإسلامي، رافقها شعور بالذنب فظيع، أثمر في ما بعد ثورات متتالية كانت تسعى إلى التغيير الذي أراده سيد الشهداء.

كان الإحساس بالمأساة إحساساً شعبياً عميقاً وكثيفاً إلى درجة غدا فيها كُلّ ما يذكّر بها وكُلّ ما يثيرها وكأنه من آثارها. وقد اتخذ التعبير عن هذا الإحساس

---

(١١) أبو الحسن علي بن الحسين بن علي المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**.

الشعبي العميق النابض في اللاشعور الفردي والجمعي، مظاهر عديدة. يمكن أن نورد بعضها على سبيل التمثيل فحسب. يروي الطبري هذا الخبر: «.. قال: أصبحنا صبيحة قتل الحسين بالمدينة، فإذا مولى لنا يحدثنا، قال: سمعت البارحة منادياً ينادي:

أيُّها القاتلون جهلاً حسيناً ... أبشروا بالعذاب والتنكيل

كُلّ أهل السماء يدعو عليكم ... من نبيٍّ وملك وقبيل

قد لعنتم على لسان ابن داود ... وموسى وحامل الإنجيل.

ويروي أيضاً ما يأتي: «فلما قتل الحسين لبثوا شهرين، أو ثلاثة، كأنما تلطخ الحوائط بالدماء ساعة تطلع الشمس حتّى ترتفع».

وقد عبر الشاعر عن هذا، فقال (ونسبة الشعر إلى شاعر غير معين تفيد أنّه ينطق بلسان الشعب، ويجسد وجدانه).

ألم ترأنَّ الشمس أضحت مريضةً ... لفقد حسينٍ والبلاد اقشعرت

وقد أعولت تبكي السماء لفقده ... وأنجمُها ناحت عليه وضلَّت.

ويروي المؤرِّخ هذا الخبر أيضاً: «قعد الذين ذهبوا بالرأس في أول مرحلة من الطريق، وجلسوا يشربون النبيذ، فإذا قلم من حديد يخرج عليهم من حائط، فيكتب بالدمّ:

أترجوا أمةٌ قتلت حسيناً ... شفاعة جدَّه يوم الحساب؟!

وما كادت الجماعة تشهد هذا حتّى فرَّت هاربة..».

ما يهمنا من هذه الأخبار دلالتها على طبيعة الإحساس الشعبي الذي عاشه مسلمو تلك المرحلة من مراحل التاريخ الإسلامي، فالأحداث قد لا تكون وقعت مادياً، غير أنها وقعت نفسياً.. وهذا الوقوع يصور الإحساس بالإثم، وبالرعب من فظاعة ما حدث.. الإحساس الذي كان ينتاب أناس ذلك العصر فيولد لهم رؤى وأحداثاً هي ابنة الحالة التي كانوا يعيشونها ويعانون وطأتها، ولم يكن هذا الإحساس خاصاً بالشيعة، وإنَّما كان إحساساً عاماً وصل إلى صميم النفس الإسلامية، وإلى لاوعيها، وقد تمَّ التعبير عنه على شكل رؤى تجسد الحالة الشعبية كما رأينا.

وقد أثارت كربلاء، في هذا المناخ الذي حاولنا الإشارة إلى ملامحه، أسئلة

ومفارقات غريبة، فهذا يحيى بن الحكم الأموي، وهو أخو مروان بن الحكم، يعجب من أن «سمية البغي»، أم زياد، وجدة عبيد الله بن زياد، أمسى نسلها عدد الحصى، وأن آل المصطفى يقتلون، يقول ابن الحكم، وهو من الأسرة الحاكمة:

لَهَـآم بجنب ألطف أدنى قرابةً ... من ابن زياد العبد ذي الحسب الوغل

سمية أمسى نسلها عدد الحصى ... وليس لآل المصطفى من نسل

ويعجب كثير بن كثير السهمي، فيقول:

يأمن الظبي والحمام ولا يأمن آل الرسول(ﷺ) عند المقام

وهذه سيدة تخرج إلى الناس سائلة، عن لسان النبي (ﷺ) وآله، فتقول:

ماذا تقولون: إن قال النبي لكم: ... ماذا فعلتم، وأنتم خير الأمم،

بعترتي وبأهلي بعد مفتقدي ... منهم أسارى وقتلى ضرجوا بدم

ما كان هذا جزائي إذ نصحت لكم ... أن تخلفوني بسوءٍ في ذوي رحمي

وقد عاش مرتكبو الفعل أنفسهم حالات أحسوا فيها أنهم منبوذون من المجتمع، لا يملكون فرص عيش حياة طبيعية مهما علت مناصبهم، ومن الأمثلة على ذلك يزيد نفسه، فقد شعر ببغض الناس له، فقال ناسباً ما حدث في كربلاء إلى ابن زياد: «.. زرع لي في قلوبهم [الناس] العداوة، فبغضني البرّ والفاجر، بما استعظم الناس من قتلي حسيناً».

ولم يكن بعض المشاركين بقادر على تحمل بغض الناس له ونبذهم إياه، فجن، أو اقترب من الجنون. ويروي الطبري أن أحدهم، وكان الناس قد نبذوه، وكانت زوجته قد رفضته، اقتحم دار ابن زياد، وهو ينشد:

أَوْقِرْ ركابي فضَّةً وذهبا ... قد قتلتُ الملك المحبَّبا

قتلتُ خير الناس أمّاً وأبا ... وخيرهم إذ ينتسبون نسبا

الحقيقة أنَّ هذا المناخ الشعبي حطَّم إطار الزيف الدينيّ الذي راح الأمويون يحوكونه لجعل ما اغتصبوه حقاً شرعياً، وليؤكدوا ضرورة سيادتهم وطاعتهم. وقد أثمر هذا المناخ ـ وعنصره المهيمن الشعور بالذَّنب والإحساس بالخطيئة ـ حركاتٍ ثورية، بدأت في السنة نفسها التي حدثت فيها كربلاء، واستمرَّت، ولا تزال مستمرّة.

وقد عبَّر الشّعراء عن «روح العصر» التي حاولنا بيانها، فهذا عبيد الله بن الحرّ الجعفي، وكان قد رفض المشاركة في قتال الحسين (رضي الله عنه)، وفي نصرته أيضاً، يخرج إلى كربلاء، وينظر إلى مصارع القوم، ويستغفر لهم هو وأصحابه، ويقول، والأمير الذي يعنيه هو عبيد الله بن زياد:

يـقـولُ أمـيـرٌ غـادرٌ حـقّ غـادرٍ ... ألا كنت قاتلت الشَّهيد ابن فاطمة

فـيـا نـدمـي أن لا أكـون نَـصَـرْتُـه ... ألا كـلُّ نـفـسٍ لا تـسـدِّد نـادمـة

وإنِّي، لأنيِّ لم أكـن مـن حمـاتـه ... لـذو حـسـرةٍ مـا إن تـفـارقُ لازمـة

(. . .)

فـإن يُـقـتـلـوا فـكـلُّ نـفـسٍ تـقـيَّـةٍ ... على الأرض قد أضحت لذلك واجمة

(. . .)

أهـمّ مـراراً أن أسـيـر بـجـحـفـلٍ ... إلى فـئـةٍ زاغـت عـن الحـقِّ ظـالمة

يرفض ابن الجعفي عتاب ابن زياد، ويصفه بالغادر، ويعلن ندمه وحسرته لأنه لم ينصر الإمام الحسين (رضي الله عنه)، ويصور حزن الناس ووجومهم، ويهمّ بقتال الفئة التي زاغت عن الحقّ، وظلمت، لكنَّه لا يقاتل في صفوف الخارجين للتغيير.

ويحرِّض شعراء آخرون على الثورة، متجاوزين النَّدم والحسرة والهمّ بالخروج، فيروى أن الفرزدق قال لما قتل الإمام الحسين (رضي الله عنه): «إن غضبت العرب لابن سيِّدها وخيرها، فاعلموا أنّه سيدوم عزّها، وتبقى هيبتها. وإن صبرت عليه ولم تتغيَّر لم يزدها الله إلى آخر الدَّهر إلا ذلاً»، وأنشد:

فـإن لم تـشـأروا لابـن خـيـركـم ... فـالقـوا السـلاح واغـزلـوا بـالمغـازل

ويروى أنّه قال قصيدة منها البيت التالي، وينسب القول لعبيد الله بن الزبير الأسدي:

(. . .)

فـإن أنـتـم لم تـشـأروا بـأخـيـكـم ... فـكـونـوا بـغـايـا أرضـيـت بـقـلـيـل

- **تكوّن الذات النَّاهضة إلى الثورة**

لم تثر كربلاء الحزن والحسرة والنَّدم والدعوة إلى الأخذ بالثأر، كما رأينا فحسب، وإنَّما أثارت حركة تسعى إلى التَّغيير الذي وضع أسسه الإمام

الحسين (﵁)، وكان الشعور بالذنب دافعاً إلى بلوغ أعلى مراتب التضحية، في سبيل تحقيق هذا التَّغيير، ولم يشكّل هذا الشعور حركة ارتداد على الذات، أو سعياً إلى الانتحار، كما يرى بعض الباحثين، وقد ناقشنا هذه المسألة في دراسة سابقة. وقد شكَّل هذان الأمران: الشعور الوجداني الدافع إلى التضحية، والوعي الفكري بأسس التغيير، بنية الذات الناهضة إلى الثورة، كُلَّما دعت الحاجة إلى ذلك، طوال حركة التاريخ، منذ كربلاء وحتى أيامنا هذه، وسوف تستمر ما بقي الإنسان التقي يعي واقعه، ويرى إلى حركة هذا الواقع.

ويمكن للباحث أن يقرأ في الشعر العربي نماذج تنطق بهذه الحقيقة، ومن هذه النماذج التي تعود إلى المرحلة التاريخية، موضوع حديثنا، ما يلي:

يقول أعشى همدان، في قصيدة طويلة، وبعد المقدمة التقليدية، واصفاً الثوار التوابين الذين خاضوا معركة «عين الوردة»، ومقرِّراً في الختام أن حركتهم، وإن لم تحقّق نصراً نهائيّاً، فقد أثارت ليوثاً يواصلون الثورة. يقول الشاعر، في وصف الفارس الثائر:

(. . .)

توسَّل بالتّقوى إلى الله صادقاً ... وتقوى الإله خير تكساب كاسب

وخلّى عن الدنيا فلم يلتبس بها ... وتاب إلى الله الرفيع المراتب

(. . .)

وقد سار هذا الفارس ورفاقه إلى المعركة:

فلاقوا في «عين الوردة» الجيش واصلا ... إليهم فحسّوهم ببيضٍ قواضب

(. . .)

أبوا غير ضربٍ تفلقُ الهامَ وقعُه ... وطعن بأطراف الأسنَّة صائب

وإن تكن المعركة لم تنته بنصر عسكريّ، فإنها أثارت فرساناً آخرين، يواصلون المسيرة:

(. . .)

فإن يُقتلوا فالقتل أكرم ميتةٍ ... وكلّ فتى يوماً لإحدى الشواعب

وما قُتلوا حتّى أثاروا عصابةً ... محلِّين نوراً كالّليوث الضوارب.

لقد أحدثت كربلاء صحوةً تجيب المنادي، وتسعى إلى التغيير، رائية إلى رضى الله، بوصفه هدف هذا السَّعي، يقولُ عبد الله بن الأحمر، وقد تهيّأ للخروج:

صحوتُ، وقد أصحوا الصِّبا والعواديا   وقلت، لأصحابي: أجيبوا المناديا

وقولوا له، إذا قام يدعو إلى الهدى   وقبل الدعا: لبيك، لبيك، داعيا

ثُمّ يقول بعد أن ينعى خير النَّاس لأهل الدين: «لبيك حسين»، ثُمّ يخاطب المسلمين الذين ما زالوا تائهين:

فيا أمَّةً تاهت، وضلَّت سفاهةً   أنيبوا فارضوا الواحد المتعاليا.

إنَّها صحوةٌ تلبِّي داعي الثورة، وليست ردّة على الذات، وقد أعادت للفارس المؤمن شبابه وتعامله مع الحرب، وكنَّى عنها بالعوادي.

ويقول المثَّنى بن محربة العبدي مجيباً دعوة سليمان بن صرَّد الخزاعي:

تبصَّر كأنّي أتيتك معلماً   على أتلع الهادي أجش هزيم

بكلِّ فتى لا يملأ الرّوعُ نحره   محسٍّ لعضِّ الحرب غير سؤوم

أخي ثقةٍ ينوي الإله بسعيه   ضروبٍ بنصل السَّيف غير أثيم.

● أدب الدَّعوة نوع من الأدب جديد

كان هذا الشعر ينطق بلسان قومٍ خلصوا إلى موقفٍ يستند إلى أسسٍ كان الدّعاة يتداولونه في خطبهم وحواراتهم، وهذا نوع من الأدب لم تصلنا نماذج كاملة منه، لكننا نستطيع التعرُّف إلى طبيعته وبعض خصائصه، من خلال ما تقدّمه كتب الأدب والتاريخ، ومن ذلك ما يذكره الطبري، حين يقول، نقلاً عن رواته:

«ما رأيت من هذه الأمّة أحداً كان أبلغ من عبيد الله بن عبد الله المرّي في منطق ولا عظة، وكان من دعاة أهل المصر زمان سليمان بن صرَّد. وكان إذا اجتمعت إليه جماعة من الناس فوعظهم، بدأ بحمد الله والثناء عليه، والصلاة على رسول الله (ﷺ) وآله، ثُمّ يقول: «أمَّا بعد، فإن الله اصطفى محمداً (ﷺ) وآله على خلقه بنبوَّته، وخصَّه بالفضل كُلّه، وأعزَّكم بإتباعه، وأكرمكم بالإيمان به، فحقن به دماءكم المسفوكة، وآمن به سبلكم المخوفة. وكنتم على شفا حفرة من النَّار فأنقذكم منها، كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تهتدون، فهل خلق ربكم في الأكرمين

والآخرين أعظم حقاً على هذه الأمة من نبيّها؟ وهل ذرية أحد من النبيين والمرسلين، أو غيرهم، أعظم حقاً على هذه الأمَّة من ذرية رسولها (ﷺ)؟ لا والله ما كان ولا يكون. لله أنتم، ألم تروا، ويبلغكم، ما اجترم إلى ابن بنت نبيكم! ؟ أما رأيتم إلى انتهاك القوم حرمته واستضعافهم وحدته، وترميلهم إياه بالدمّ وتجرار هْموِه على الأرض، لم يرقبوا فيه ربهِّم، ولا قرابته من الرسول (ﷺ) وآله؟ اتخذوه للنبل غرضاً، وغادروه للضباع جزراً! فلله عيناً من رأى مثله، ولله حسين بن علي(رضي الله عنه) ماذا غادروا به، ذا صدقٍ وصبرٍ، وذا أمانةٍ ونجدة وحزم، ابن أول المسلمين إسلاماً، وابن بنت رسول ربّ العالمينَ (ﷺ)، قلّت حماته، وكثرت عداته حوله، فقتله عدوّه، وخذله وليّه، فويل للقاتل وملامة للخاذل. إن الله لم يجعل لقاتله حجّة، ولا لخاذله معذرة، إلا أن يناصح لله في التوبة، فيجاهد القاتلين، وينابذ القاسطين، فعسى عند ذلك أن يقبل التوبة، ويقيل العثرة. إنا ندعوكم إلى كتاب الله وسنّة نبيّه (ﷺ) والطلب بدماء أهل بيته، وإلى جهاد المحلِّين والمارقين، فإن قتلنا فما عند الله خير للأبرار، وإن ظهرنا رددنا هذا الأمر إلى أهل بيت نبينا».

ويضيف الطبري أن المري «كان يعيد هذا الكلام علينا، في كُلّ يوم، حتّى حفظه عامَّتنا».

يفيد هذا النّصُّ، في ما يفيده، ما يلي:

١ ـ إن حركة دعوةٍ منظمةً قامت بعد كربلاء، وكان يقوم بها أناس هم أكفأ رجالات الأمة من حيثُ البلاغة والقدرة العقليَّة على الإقناع.

وكان سليمان بن صرَّد الخزاعي قد وصل، بعد التداول، إلى إصدار القرار الآتي: «بثّوا دعاتكم في المصر، فادعوا إلى أمركم هذا شيعتكم وغير شيعتكم». ويروي الطبري أن التوَّابين فعلوا ذلك، وخرجت طائفة منهم دعاة يدعون الناس، فاستجاب لهم ناس كثير».

٢ ـ إنَّ هؤلاء الدّعاة كانوا يخاطبون عامَّة المسلمين، ويتوصَّلون إلى إبلاغهم ما يريدون. أو ما يدعون إليه، والتركيز على العامَّة. يمكن فهمه إن عرفنا أن شيوخ القبائل، في غالبيتهم، كانوا مرتبطين بالسلطة.

ويروي الطَّبري أنَّ هاني الوادعي، وهو من رجالات الكوفة العارفين بها، قدم مكَّة، وأخبر المختار الثقفي «أن طائفة من الناس إليهم عدد أهل المصر لو كان لهم رجل يجمعهم على رأيهم أكل بهم الأرض إلى يوم ما».

٣ ـ إن أدباً يمكن تسميته بأدب الدَّعوة قد نشأ. وهذا يعني أن كربلاء أثمرت

أيضاً حركة أدبية فكريَّة تواكب الحركة الاجتماعية ـ السياسية، وتنظّر لها.

٤ ـ يهدف هذا الأدب إلى كسب الأنصار وتعبئتهم، عن طريق مخاطبة الذَّات بمكوّنيها: الوجدان والعقل.

٥ ـ يتصف هذا الأدب ببساطة الأداء وعمقه، ووضوحه، وتدرّجه في عرض قضاياه ومسائله، وتوسله الحجج الدينيَّة، بما في ذلك الشعور الدينيّ والإدراك العقليّ. وهي الحجج التي توصل إلى تحديد خيار الثورة، بوصفه الخيار الوحيد أمام الإنسان المسلم، وإلى تقديم برنامج هذه الثورة.

ثامناً: الفرار من الإثم والسعي إلى رضى الله

وهكذا يبدو أن الحركة كانت حركة إسلاميَّة واعية منظّمة يعرف القائمون بها ماذا يريدون وكيف يتحرّكون لتحقيق ما يريدونه، وما كان فرارهم إلى المعركة فراراً من الحياة إلى الموت، وإنَّما كان فراراً من التخاذل = الإثم، وسعياً إلى قتال المارقين من الدِّين، وهو القتال الموصل إلى رضى الله.

في ضوء هذه الحقيقة يمكن أن نفهم بعض النماذج الأدبيَّة التي كانت تعبِّر عن مواقف القائمين بهذه الحركة، ومن هذه النماذج نذكر على سبيل التمثيل فحسب ما يلي:

١ ـ ينشد فارسٌ، وهو يهجم على جيش ابن زياد:

إنِّي من الله، إلى الله، أفرّ   رضوانك اللّهُمّ أبدي وأسرّ

وعندما يسأله أعداؤه: من أنت؟ يجيب: من بني آدم. . لا أحبّ أن أعرفكم. وفي هذه الإجابة، إضافةً إلى بيت الشعر، تتركَّز هوية هؤلاء الثائرين الفارِّين إلى رضى الله، المتبرِّئين من المارقين من دينه.

٢ ـ يأخذ فارس آخر سلاحه، ويدعو بفرسه ليركبه، وتسأله ابنته عما يفعل، فيقول لها: «يا بنيّة، إن أباك يفرّ من ذنبه إلى ربِّه».

٣ ـ وخاطب فارس آخر قائده قبيل المعركة: «إنَّما أخرجتنا التوبة من ذنبنا والطلب بدم ابن نبيّنا (ﷺ) وآله، ليس معنا دينارٌ ولا درهم. إنَّما نقدم على حدّ السيوف وأطراف الرِّماح، فتنادى الناس من كُلّ جانب: إنا لا نطلب الدنيا، وليس لها خرجنا».

٤ ـ يخوض الثوّار معارك ينتصرون فيها، فيقول عبد الله بن همام في ختام قصيدة يعرض فيها ما حدث:

(. . .)

وآب الهدى حقّاً إلى مستقرّه	بخير إيابٍ آبه ورجوع
إلى الهاشميّ المهتدي والمهتدى به	فنحن له من سامعٍ ومطيع

● التجديد الشِّعري/ الدعوة إلى ثورة سياسيَّة اجتماعيَّة

ولم يطل أمد الانتصار، فعادت السلطة إلى فرع آخر أمويّ، فاستمرّت حركة الدَّعوة، وغدت أكثر تنظيماً وفعاليَّة، وكان الكميت بن زيد الأسديّ أبرز الدَّعاة، كان خطيباً وشاعراً، وعالماً بمختلف علوم عصره، وقد وظف قدراته بإخلاص وتفانٍ في سبيل نصرة حركة الثورة على الأمويين، فأنتج أدب دعوةٍ جديداً، يعدّه الباحثون المحرِّض الأول على التجديد الشعري الذي عرف في ما بعد باسم «شعر المحدثين»، وهكذا كان هذا الشاعر محرِّضاً على ثورة سياسية واجتماعيَّة، وأدبيَّة، وقد عرفت قصائد الكميت الداعية إلى الثورة باسم «الهاشميات»، ولم يصلنا منها سوى جزءٍ يسير نشر في كتاب اسمه **الروضة المختارة**، إلى جانب القصائد العلويات السَّبع لابن أبي الحديد المعتزلي.

الحقيقة أن شعر الكميت يحتاج إلى دراسة مستقلَّة، تكشف رؤيته إلى واقعه وإلى الثورة، وتكشف شعريَّة تجسيد هذه الرؤية، غير أن هذا لا يحول دون تقديم أنموذج من شعره، مقتطف من إحدى هاشمياته:

ألا هل عمٍ في رأيه متأمِّلُ	وهل مدبرٌ بعد الإساءة مقبلُ
وهل أمّةٌ مستيقظون لرشدهم	فيكشف عنه النَّعسة المتزمِّل. .
كلامُ النبيين الهداةِ كلامنا	وأفعالَ أهل الجاهلين نفعلُ
فتلك ملوك السوء قد طال ملكهمْ	فحتى م حتّى م العناءُ المطوَّل؟

إنَّه تساؤل يطرح في كُلّ زمان ومكان:

لماذا يتحمل الناس عناء ملوك السوء، وإلى متى يستطيعون تحمل هذا العناء؟ هذا هو خطاب كربلاء القائم في كُلّ عصر.

تعدُّ **هاشميات الكميت** نوعاً جديداً من الشِّعر، ففي ملاحظة أولى نرى أنَّها

قصائد تخاطب المتلقّي مباشرة، لتحدِّثه في قضية سياسيَّة ـ اجتماعيّة كبرى من قضاياها، وهذا ما لم يعرفه الشعر العربيّ من قبل، إذ كان الشاعر يعرض للقضيّة التي تهمُّه في بيتٍ أو بيتين أو أبيات عدة من الشعر، ينظمها في معرض مدحه لشخص ما، أو هجائه لشخصٍ آخر. أمّا الكميت فانصرف إلى القضيَّة نفسها يعرض ويكشف ويجادل، ليصل والمخاطَب، إلى الاقتناع بنظريَّة في الحكم، تقتضي الخروج بغية إقامة النظام الشرعيّ العادل.

وقد لاحظ الشعراء والنقَّاد تميّز شعر الكميت من الشعر السَّائد، واختلافه. جاء في **الأغاني**[١٢]: أنشد الكميت الفرزدق قوله:

طربت وما شوقاً إلى البيض أطربُ	ولا لعباً منِّي، وذو الشيب يلعبُ
ولكن إلى أهل الفضائل والنهى	وخير بني حوَّاء، والخيرُ يطلب

فقال الفرزدق له: «قد طربت إلى شيء ما طرب إليه أحدٌ قبلك، فأمَّا نحن فما نطرب، ولا طرب من كان قبلنا إلا إلى ما تركت أنت الطَّرب إليه».

يترك الكميت ما يطرب الشعراء إليه، ويطرب إلى شيء ما طرب إليه أحدٌ من قبل، فكان شعره جديداً، يقتضي رؤية جديدةً، وهذا ما لم يفعله كثير من الشعراء والنقّاد، ما أوقعهم في مشكلة تطبيق مقاييس الشِّعر التقليدي: المديح والهجاء. . على نوعٍ من الشعر غير تقليديّ.

وقد وصف القدماء شعر الكميت بالخطب. وممَّا جاء في هذا الصّدد:

«جاء حَّماد الراوية إلى الكميت فقال: اكتبني شعرك. فقال: أنت لحان ولا أكتبك شعري». فقال له: وأنت شاعر! ؟ إنَّما شعرك خطب». وقال بشّار: «الكميت خطيب وليس بشاعر». وقال الجاحظ: «ومن الخطباء الشعراء الكميت بن زيد الأسدي، وكنيته أبو المستهل». وقال: «إن للخطبة صعداء، وهي على ذي اللبّ أرمى. الكميت وكان خطيباً»، وهو «أول من دلَّ الشيعة على طرق الاحتجاج».

ولاحظ المحدثون تميّز شعر الكميت، فقال د. شوقي ضيف: «إن أهميَّة الكميت تتمثل في أنّه «لم يتبع الدروب الموروثة، بل اختار لنفسه درباً جديداً غير مألوف من سابقيه ومعاصريه، فسار فيه وأظهر في ذلك براعة فائقة، إذ حوَّل شعره من ميادين العاطفة إلى ميادين الفكر، وجعله كأنه مقالة يكتب فيها عن نظرية بني هاشم في

(١٢) علي بن الحسين أبو الفرج الأصفهاني، **كتاب الأغاني**.

الخلافة. وهو يجمع لهذه المقالة الخيوط من هنا وهناك، أو قل المقدمات ليكون ما يريد من حجج وأدلَّة». وقال د. النعمان القاضي: إن **الهاشميات** كانت «شعراً لا كالشعر. . باباً جديداً من أبواب الشعر فتحه الكميت لأول مرَّة، وهو باب التقرير والاحتجاج».

وإن يكن القدماء والمحدثون قد لاحظوا أن شعر الكميت يتصف بخصائص الخطبة، أو المقالة، التي تجمع الأدلة والحجج لتقرِّر وتقنع، فإن د. عبد القادر القط يرى أن **هاشميات الكميت** «نموذج لهذا اللون الفريد من الشعر السياسي الذي يتدفَّق من عاطفةٍ جياشة بحبٍّ صادق يشارف أحياناً ما يشبه الوجد الصوفي»، «وأن ما يبدو جدلاً سياسياً في هذه **الهاشميات** هو في حقيقته ألصق بما يمكن أن نسميه بالاستهواء الخطابي الذي يحيل الخطيب فيه الفكرة إلى إحساس بوسائل الخطابة المعروفة من تكرار أو سخرية أو تأكيد، أو اتجاه إلى عاطفة السامع ومحاولة إثارة وجدانه قبل إقناع عقله».

الهاشميات، كما نرى، شعر جديد؛ خطابة في رأي، ومقالة في رأي ثانٍ، واحتجاج عقلي في رأي ثالث، و«استهواء خطابي يحيل الفكرة إحساساً في رأي رابع»، يهدف إلى إقناع المتلقِّي بالرؤية التي ينطق بها. وإن تكن الجدَّة والفرادة العنصر المشترك في هذه الآراء جميعها، فإن الأسئلة التي تطرح في هذه المقام هي: ما الخصائص الفنيّة التي ميّزت هذا الشعر، وجعلته جديداً؟ وما طبيعة نشوئها؟ وما دورها في تطوّر الشعر العربي؟

تاسعاً: فرادة التجربة الشعريَّة خروج سياسي ـ اجتماعي يؤتي خروجاً شعريّاً

تختلف تجربة الكميت الشعرية عن تجارب الشّعراء المحترفين بكونها تجربة حياتيَّة معيشة، في حين كانت تجارب أولئك الشعراء ذهنيَّة. في الحالة **الأولى**، ينبثق الشعر من التجربة الحياتية ليجسّدها وينطق برؤيتها التي كانت الأساس في نشوء الشعر وتشكّل بنائه؛ وفي الحالة **الثانية** يختار الشاعر بناءً شعرياً جاهزاً، أنتجته تجربة سالفة، ويصبّ فيه المعاني الجاهزة التي نظمها.

لم يكن الكميت يطرب لما يطرب إليه الشعراء المحترفون، وإنَّما كان يطرب لأمرٍ آخر يمليه الواقع، والطَّرب، هنا، يعني الحالة التي تدفع الشاعر إلى القول، وتملي الشِّعر، وتنشئ حركة القصيدة إلى التشكّل في بناء جديد مختلف، يجسِّد التجربة

الجديدة المختلفة. ويمكن أن نرى في هذين البيتين ما يشير إلى طبيعة صدور الشعر وتوجّهه:

فاعتَتَب الشَّوقُ عن فؤادي، والشِّـ ... ـعــرُ إلى مــن إليه مُــعْــتَــتَــبُ

إلى الــسِّــراج المنــيــر أحمــدَ لا ... يــعــدلــنــي رغــبــةٌ ولا رهَــبُ

خرج الكميت على الواقع، فكان هواه الذي يجن ويبدي لبني هاشم أصحاب الحقّ في الحكم القائم على شرع الله، والذي يقضي بالمساواة والعدالة وعيش الإنسان حياةً كريمة. وقد تمثل هذا الخروج على الواقع خروجاً على تقاليد البناء التقليدي للقصيدة العربيَّة، فلم يبدأ الكميت قصائده بـ «الطَّلَلِيّة» على عادة الشعراء، وإنَّما بدأها بذكر من يطرب لهم، ويدعو إلى اتباعهم.

بدأ الكميت **الهاشميَّة الأولى** بقوله:

مـن لـقـلـبٍ مـتـيَّـم مـسـتـهـام ... غـيـر مـا صَـبْـوةٍ ولا أحـلام

(. . .)

بـل هـواي الـذي أجـنُّ وأبـدي ... لـبـنـي هـاشـم فـروع الأنـام

وبدأ الهاشميات الأخرى بإعلان هواه للهاشميِّين ودعوته إليهم.

ويبدو أنَّ الكميت كان يدرك حقيقة ما يقوم به من خروج شعري، كما كان يدرك خروجه السِّياسي ـ الاجتماعيّ، فنراه يدعو إلى الاهتمام بالإنسان، ساكن الدَّار وليس بالدَّار، ويأخذ على الشعراء الآخرين أنينهم ورحيلهم وبكاءهم التِّلاع القفار، يقول الكميت:

مـا لي فـي الـدار بـعـد سـاكـنـهـا ... ولــو تــذكَّــرت أهْــلَــهــا أرَبُ

لا الـدَّار ردَّت جـواب سـائـلـهـا ... ولا بـكـت أهـلـهـا إذا اغـتـربـوا

يـا بـاكـي الـتـلـعـة الـقـفـار، ولم ... تـبـك عـليه الـتـلاعُ والـرُّحـبُ.

ويقول:

(. . .)

فـدع ذكـر مـن لـسـت مـن شـأنـه ... ولا هـو مـن شـأنـك المنـصـب

وهـات الـثـنـاء لأهـل الـثـنـاء ... بـأصـوب قـولـك فـالأصـوبِ

بـنـي هـاشـم فـهـم الأكـرمـون ... بـنـو الـبـاذخ الأفـضـل الأطـيـب.

ويقول:

سل الهموم لقلبٍ غير مَتْبُولِ ولا رهينٍ لدى بيضاء عطبولِ

ولا تقف بديار الحيِّ تسألها تبكي معارفها ضلاً بتضليل

ما أنت والدار إذ صارت معارفها للريح ملعبةً ذاتِ الغرابيل

وهكذا يبدو أنَّ الخروج على الواقع السياسي ـ الاجتماعي أثمر خروجاً شعريّاً على البناء التقليدي، ما يفيد أن التجربة الحياتية هي التي تؤتي التجديد الأصيل. وإن يكن أبو نواس قد خرج على البناء التقليدي، في ما بعد، فإن الكميت سبقه إلى ذلك، بفعل تجربته الأصيلة، واهتمامه بالإنسان، فكان التجديد خلقاً لبناء شعريّ مكتمل وليس اختلاقاً، أو افتعالاً يستبدل مقدِّمة بمقدِّمة أخرى.

عاشراً: توظيف الحركات الشعرية في سياق البناء العام

١ ـ للمقدّمة وظيفة إخراج المتلقِّي على واقعه والخلق الشِّعريّ للبناء المكتمل يوظِّف الحركة الشعريَّة في سياق البناء العام، وقد أدت المقدِّمة في هاشميات الكميت وظيفة إخراج المتلقِّي على الواقع عن طريق إثارة تشويقه وفضوله، ودفعه إلى التأمُّل في واقعه، ما يفضي إلى حركة تالية تكشف هذا الواقع وتبيِّن بؤسه، وضرورة السعي إلى تغييره.

ومن الأمثلة التي تبيِّن وظيفة المقدِّمة في إثارة شوق المتلقِّي إلى المعرفة، وفضوله، مقدِّمة **الهاشمية الثانية**، فقد جاء في **الأغاني**:

قال الكميت للفرزدق: «نفث على لساني، فقلت شعراً، فأحببت أن أعرضه عليك، فإن كان حسناً أمرتني بإذاعته، وإن كان قبيحاً أمرتني بستره. وكنت أولى من ستره عليّ». فقال الفرزدق: «أمّا عقلك فحسن، وإني لأرجو أن يكون شعرك على قدر عقلك، فأنشدني ما قلت». فأنشده: «طربت وما شوقاً إلى البيض أطرب». قال: فقال لي: فيم تطرب يا بن أخي؟ فقال: «ولا لعباً منّي وذو الشيب يلعب». فقال: بلى، يا بن أخي، فالعب، فإنك في أوان اللعب، فقال:

ولم يلهني دارٌ ولا رسم منزلٍ ولم يتطرَّبني بَنانٌ مُخَضَّب

فقال: وما يطربك يا بن أخي؟ فقال:

ولا السَّانحات البارحات عشيَّة أمرَّ سليم القرن أم مرَّ أعضب

فقال: أجل، لا تتطيّر، فقال:

ولكن إلى أهل الفضائل والنّهى	وخير بني حواء، والخيرُ يطلبُ

فقال: ومن هؤلاء؟ ويحك، فقال:

إلى النَّفر البيض الذين بحبِّهم	إلى الله في ما نابني أتقرَّب

قال: أرحني ويحك! من هؤلاء؟ قال:

بني هاشم رهط النبيِّ فإنّني	بهم ولهم أرضى مراراً وأغضب

خفضت لهم مِنِّي جناحي مودّةٍ	إلى كنفٍ عِطْفاه: أهلٌ ومرحبُ

(..)

فقال له الفرزدق: «يا بن أخي، أذع ثُمّ أذع، فأنت، والله، أشعر من مضى وأشعر من بقي».

يوصل الكميت متلقِّيه إلى القول: «أرحني ويحك! من هؤلاء؟»، فتؤدِّي المقدِّمة وظيفة إثارة الشوق والفضول، فيجيب، وينشئ الحركة الثانيَّة بعد أن أخرج المتلقي من سكونه وركوده، وأيقظه من سباته.

رأينا مدى إعجاب الفرزدق بهذا النوع من الشعر، ونقرأ في كتب تاريخ الأدب أخباراً تفيد أن هذا الشعر انتشر وحفظ، ومن هذه الأخبار: «يروي عكرمة الضبِّي عن أبيه أدرك الناس بالكوفة من لم يرو: «طربت وما شوقاً إلى البيض أطرب» فليس بشيعي».

وقد ابتدع الكميت حركة شعريّة أخرى يهزُّ بها السكون والركود ويدفع بالمتلقي إلى التأمل في واقعه، والخروج لتغييره، فقد بدأت هاشميته اللامية بهذه الحركة، فقال في مطلعها:

ألا هم عمٍ في رأيه متأمِّلُ!؟	وهل مدبرٌ بعد الإساءة مقبلُ؟!

وهل أمّةٌ مستيقظون لرشدهم	فيكشفَ عنه النّعسة المتزمِّلُ

فقد طال هذا النوم واستخرج الكرى	مساويهم لو كان ذا الميلُ يُعْدَلُ

وعُطِّلت الأحكامُ حتّى كأنَّنا	على ملّةٍ غير التي نتنحَّلُ

يبدأ الكميت قصيدته بحرف استفتاح، يليه حرف استفهام يطرح سؤالاً

ينكر واقعاً يكون المتأمِّل، فيه، في حالة عمى.

ويكرّر الاستفهام، للمرَّة الثانية، لينكر واقعاً يكون فيه المقبل مدبراً بعد الإساءة. والاستفهام الإنكاريّ يتضمَّن اتهاماً بالقبول وتحريضاً على الخروج.

يتكرر الاستفهام، للمرَّة الثالثة، ليحرِّض على اليقظة إلى الرشد، والنهوض من حالة النوم، ثُمّ يأتي تقرير الواقع في جمل خبريّة تصوِّره. وهكذا تؤدي الحركة الأولى وظيفة خلخلة السكون القائم، وتشكيل حالة الإحساس بالفقد ما يدفع إلى الخروج والسعي، فتأتي الحركة الثانية لتكشف الواقع وتحدّد مسار السَّعي.

يوظِّف الكميت تقنيات فنيّة لمسنا منها التكرار، وخروج الاستفهام إلى الإنكار والتحريض، وتنوّع الأساليب، ونلمس الثنائيات الضدِّية بين عم/ متأمِّل، مدبر/ مقبل، استيقاظ/ النعسة المتزمِّل، الاستيقاظ/ النوم والكرى. ونلحظ أن الاستيقاظ نوع من كشف الغطاء، ما يتيح للإنسان أن يرى ويتحرَّك. وهذا جميعه يفضي إلى الاقتناع بأنَّ النوم قد طال وباتت اليقظة ضرورية.

٢ ـ للرِّحلة وظيفة السَّعي إلى الهدف. يبدأ الكميت قصائده بحركةٍ تخرج النَّاعس المتزمِّل من نومه إلى الاستيقاظ للرشد ـ الوعي، فيخاطب العقل الذي كشف عنه الغطاء في حركات القصيدة التالية التي تنتهي بالرحلة على ناقة تجتاز الصِّعاب، ويخوض ممتطيها صراعاً ينتصر فيه، وهذه الرحلة تؤدِّي وظيفة في بناء القصيدة العام؛ إذ إنها سعي إلى الهاشميِّين أنفسهم. والشاعر، هنا، يستجيب للجوِّ الشعري السَّائد، الذي يطلب طلليَّةً ورحلة في القصيدة، وينافس بذلك الشعراء المحترفين، لكنه يجعل هذه الحركة في نهاية القصيدة، ليجبر المتلقي الراغب في سماعها، على سماع القصيدة بكاملها، في الوقت الذي تكون فيه هذه الحركة موظَّفة في سياق البناء العام؛ إذ إنها رحلة إلى من بدأت القصيدة بهواهم، فهي حثٌّ على السّعي إليهم، سعياً يحقق هدف النفس الوالهة.

يقول الكميت في **الهاشمية الأولى**:

ولهت نفسي الطّروب إليهم	ولهاً حال دون طعم الطَّعام
ليت شعري هل ثمَّ، هل آتينهم	أم يحولنّ دون ذاك حمامي
إن تشيّع بي المذكَّرة الوجنا	ءُ تنفي لغامها بلغام

ثُمّ يصف الناقة والرحلة. ويقول في **الهاشمية الثانية**:

أولئك إن شطّت بهم غربة النّوى	أمانيّ نفسي والهوى حيثُ يشعبُ
فهل تبلِّغنيهم على بعد دارهم	نَعَمْ ببلاغ الله وجناء ذِعلب

ثُمّ يصف الناقة والرحلة، وصراعاً يدور تنتصر فيه الرَّاحلة على الكلاب المدَّربة، ما يشير إلى ذلك الصراع الدائر في الواقع الاجتماعي بين قوى الخير ممثَّلةً بالهاشميين، وقوى الشرّ ممثَّلةً بأرباب الحكم القائم، وإلى أن النصر كائن في نتيجة المطاف لقوى الخير.

وهكذا يوظف الكميت حركة القصيدة الأخيرة، وهي وصف للرحلة والراحلة، في بناء القصيدة العام، فيبلغ من «الدهاء الفني» مرتبة كبرى، في الوقت نفسه الذي نافس فيه المحترفين في موضوع خاصٍّ بهم وتفوّق عليهم، كما يبدو للقارئ المطّلع.

● **التحرّك إلى كشف الواقع**

أ ـ **الثنائيَّة الضدِّيَّة**، تتحرك وحدات القصيدة إلى اكتمال التشكل، في الوقت الذي تتحرك فيه إلى اكتمال كشف الواقع.

تُخْرِجُ الحركة الأولى المتلقِّي من نعاسه إلى رشده، وتوصله الحركة الأخيرة إلى من ينبغي حثّ السعي إليهم، وتكشف الحركات التي تلي الحركة الأولى وتسبق الحركة الأخيرة للمستيقظ الثائب إلى رشده، الواقع، فنلحظ، في كلِّ هاشمية من الهاشميات، ثنائيّة، ضديّة، يمثل طرفها **الأوَّل**، الحكَّام والواقع القائم الذي ينشئونه، ويمثل طرفها **الثاني**، الهاشميون والواقع البديل الذي سيقام. وقد جاء، في الهاشمية الأولى، في بيان صفات الهاشميين:

للقريبين من ندى والبعيديـ	ـن من الجور في عرى الأحكام
والمصيبين باب ما أخطأ النَّا	س، ومرسي قواعد الإسلام
والحماةِ الكفاة في الحرب إن لفّ	ضرامٌ وقوده بضرام
والغيوث الذين إن أمحل النا	س، فمأوى حواضن الأيتام
والرَّويا التي بها يحمل النا	س وسوق المطبَّعات العظام

غصب الهاشميين، المتصفين بالكرم والعدل والعلم، وإرساء قواعد الإسلام، والشجاعة والاهتمام بالناس، حقهم في الحكم حُكَّامٌ يرون الناس و«الأنعام» سواء،

فما يعنيهم سوى جزّ الصوف وانتقاء النعجة السَّمينة. فيقول الكميت في الهاشمية نفسها، إن الهاشميين:

ساسة لا كمن يرعى النَّا ... س سواء ورِعْية الأنعام

لا كعبد المليك أو كوليدٍ ... أو كسليمان، بعد، أو كهشام

رأيه فيهم كرأي ذوي الثلة ... في الثائجات جنح الظلام

جزّ ذي الصوف وانتقاءٌ لذي ... المخّة نعقاً ودعدعاً بالبهام

وجاء في **الهاشمية اللاميّة**، في وصف الواقع الذي أوصل الأمويون إليه المسلمين:

وعطّلت الأحكامُ حتّى كأنَّنا ... على ملَّةٍ غير التي نتنحَّلُ

كلام النبيّين الهداة كلامنا ... وأفعال أهلِ الجاهليَّة نفعلُ

رضينا بدنياً لا نريدُ فراقها ... على أننا فيها نموت ونقتلُ

لهم في كلِّ عام بدعة يحدثونها ... أزلّوا بها أتباعهم ثُمّ أوجلوا

تحلّ دماء المسلمين لديهمُ ... وَيَحْرُمُ طلعُ النَّخلة المتهدِّلُ

ففي هذا الواقع يفزع الناس إلى مخلِّص، يتمثل في الهاشميين:

ألا يفزع الأقوام ممّا أظلَّهم ... ولَمَّا تجبهم ذات وِدْقين ضِئبلُ

إلى مَفْزعٍ لن ينجي الناس من عمى ... ولا فتنةٍ إلا إليه المتحوَّلُ

إلى الهاشميين البهايل إنهم ... لخائفنا الرَّاجي ملاذٌ وموئلُ

إلى أيِّ عدلٍ أم لأيَّة سيرةٍ ... سواهم يؤمّ الظاعن المترحِّلُ

وفيهم نجوم النَّاس، وهم للناس في ما ينوبهم غيوث حياً، وأكف ندى، وعرى ثقةٍ ومصابيح تهدي.

ب ـ **التكرار ـ المحور**، يلاحظ تكرار «الناس» مرّات عديدة ما يدلّ بوضوح على أنهم محور اهتمام الشاعر، وهو يريد أن يخرجهم إلى الثورة من طريق كشف الواقع وتقديم البديل، ومن طريق الإقناع، ليس العقلي فحسب، وإنَّما ما سمَّاه هو «الرُّشد».

يريد الكميت من الناس أن يستيقظوا لرشدهم، أي أن يعوا واقعهم وعياً كيانياً

يفضي إلى سعي قد يكلِّف الإنسان حياته، ولهذا كان لا بدَّ من إيصال المتلقي إلى بلوغ حالة «الاستيقاظ للرشد». واستخدم الكميت وسائل كثيرة، أبرزها الجدل الذي كان يدور في صفوف الكلاميين، فمثَّل شعر الكميت التطور الذي صار إليه العقل العربيّ في هذه المرحلة.

ج ـ **الجدل الكلاميّ**، عرض الكميت، في سياق إيصال متلقيّة إلى يقظة للرشد تفضي إلى اتّخاذ قرار الخروج، نظريَّة الأمويين في الحكم، وناقشها، وبيَّن تفاهتها وأنها تتضمن مفارقة كبرى، فكان بهذا يهزُّ السَّائد والراكد، ويحرِّض على التفكير. يقول الأمويون إنهم يتولَّون الخلافة بحكم قرابتهم من النبي (ﷺ) وآله، فإن يكن الأمر هكذا، فالأولى أن يتولى الخلافة آل بيت النبي(ﷺ)، فإن يكن النبي (ﷺ) وآله لا يورث، كما يزعم الأمويون مناقضين ادعاءهم الأول، فإن القبائل الأخرى لها حقّ بالخلافة، وخصوصاً الأنصار الذين آووا رسول الله (ﷺ)وآله ونصروه. يقول الكميت في نقاش قضيَّة الحقّ بالخلافة، مخاطباً الهاشميين:

بخاتمكم غصباً تجوز أمورهم	فلم أر غصباً مثله يُتغصَّبُ
وجدنا لكم في آل حاميم آيةً	تأوّلها منا تقيٌّ ومُعْرِبُ
وفي غيرها آياً وآياً تتابعت	لكم نصَبٌ فيها لذي الشكِّ منصبُ
بحقكم أمست قريش تقودنا	وبالفذِّ والرديفين منها نركب
إذا اتضعونا كارهين لبيعةٍ	أناخوا لأخرى، والأزمَّة تجذب
ردافاً علينا فلم يسيموا رعيَّةً	وهمُّهمو أن يمتروها فيحلبوا

(...)

ولكن مواريث ابن آمنة الذي	به دان شرقيٌّ لكم ومُغرِّبٌ

(...)

يقولون لم يورث، ولولا تراثه	لقد شركت فيه بكيل وأرحَبُ
وعكٌّ ولخمٌ والسكون وحميرٌ	وكندة والحيان: بكر وتغلب

(...)

ولا كانت الأنصار فيها أذلّةً	ولا غُيّباً عنها إذا الناس غُيِّبُ

يثبت الكميت تناقض نظرية الأمويين، ويبيِّن أنهم مغتصبون، ويثبت حقّ

الهاشميين بتولي الخلافة، استناداً إلى ما جاء في القرآن الكريم من آيات، منها ما جاء في سورة «حم»: ﴿**قل لا أسألكم عليه أجراً إلا المودة في القربى**﴾[13]، ومنها ما جاء في آيات أخرى، مثل قوله تعالى: ﴿**وآت ذا القربى حقه**﴾[14]، و﴿**إنَّما يريد الله ليذهب عنكم الرِّجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً**﴾[15]، و﴿**اعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه وللرسول ولذي القربى**﴾[16].

ويضيف الكميت، في مكان آخر، حجة أخرى يوردها مقرِّراً حقَّ الإمام علي (رضي الله عنه) في الخلافة، فيقول، مشيراً إلى بيعة غدير خم:

وأصفاه النبيّ على اختيارٍ	بما أعيا الرَّفوض له المذيعا
ويوم الدَّوح دوح غدير خمٍّ	أبان له الولاية لو أطيعا
ولكنّ الرِّجال تبايعوها	فلم أر مثلها خطراً مبيعاً
أضاعوا أمر قائدهم فضلّوا	وأقومهم لدى الحدثان ريعاً
تناسوا حقَّه وبغوا عليه	بلا ترةٍ، وكان لهم قريعاً

يرى الكميت أن الرِّجال «تبايعوا» الخلافة، ولم يطيعوا أمر النبيّ فضلّوا، متناسين حقّ الإمام علي (رضي الله عنه) باغين عليه.

د ـ الصِّياغة الفنيَّة للنظريَّة، يسعى الكميت الذي أيقظ الناعس المتزمِّل، إلى إقناع متلقيه بنظرية في الحكم، تستند إلى النصّ القرآني، ووصيَّة النبيِّ محمد (صلى الله عليه وسلم) وآله، وإلى نظرية الأمويين أنفسهم في الإرث، وكان قد بيَّن قبلاً صفات الخليفة الهاشميّ، وهي: العلم والعدل والشجاعة والزهد، ما يفيد أن الحكم يقوم على شرع الله الذي يقضي بالعدالة والمساواة. يناقش الكميت هذه القضية فيقول:

فياساسةً هاتوا لنا من حديثكم	ففيكم لَعَمْري ذُو أفانين مقوَلُ
أأهل كتاب نحن فيه وأنتمُ	على الحقِّ نقضي بالكتاب ونعدلُ
فكيف، ومن أنّى، وإذ نحن خلفةٌ	فريقان شتى تسمنون ونهزلُ

(. . .)

---

(١٣) **القرآن الكريم**، «سورة الشورى،» الآية ٢٣.

(١٤) المصدر نفسه، «سورة الإسراء،» الآية ٢٦.

(١٥) المصدر نفسه، «سورة الأحزاب،» الآية ٣٣.

(١٦) المصدر نفسه، «سورة الأنفال،» الآية ٤١.

كـأن كـتـاب الـلـه يُـعـنـى بـأمـره وبـالـنّـهـي فـيـه الـكـودنيُّ المركَّـلُ

ألم يـتـدبَّـر آيـة فـتـدلُّـه عـلى تــ ـرك مـا يـأتي أم الـقـلـبُ مـقـفـلُ؟

● الخروج واجب ديني

يدعو الكميت الساسة الحاكمين إلى حديث ينشئ ثنائية تضاد، تبينِّ التناقض القائم بين فئتين، وهذا يخالف ما أمر به القرآن الكريم الذي عُطِّلت أحكامه، فغدا الخروج ضرورة دينيَّة وواجباً شرعيّاً على حاكم يخالف كتاب الله، فتأتي الدعوة إلى الثورة نتيجةً طبيعيَّة، فيقول مستخدماً مثلاً يتداوله العرب:

فتلك ملوك السوء قد طال ملكهم فـحـتَّـى م حـتّـى م الـعـنـاءُ المطـوَّلُ

رضوا بفعال السوء من أمر دينهم فـقـد أيـتـمـوا طـوراً عـداءً وأثـكـلـوا

كـمـا رضـيـت بـخـلاً وسـوء ولايـةٍ لـكـلـبـتـهـا فـي أوَّل الـدَّهـر حـومـلُ

نـبـاحـاً إذا مـا الـلـيل أظـلـم دونهـا وضـربـاً وتجـويـعـاً خـبـالٌ مُـخـبَّـلُ

● كربلاء: تبديد الخوف ونهج مقاوم

وإن يكن الخروج إلى الثورة يقتضي تبديد الخوف، فإن الكميت يوظِّف حادثة كربلاء، ليبينِّ جور الأمويين من نحوٍ أول، وليقدِّم نهجاً في المقاومة من نحوٍ ثانٍ، فيقول:

يحـلِّـئـن عـن مـاء الـفـرات وظـلِّـه حسيناً ولم يُشـهَـرْ عـلـيهـن مـنـصـلُ

كـأن حـسـيـنـاً والـبـهـالـيل حـولـه لأسـيـافـهـم مـا يخـتـلي المتـبـقِّـلُ

(...)

تهـافـت ذِبَّـان المطـامـع حـولـه فـريـقـان شـتّـى ذُو سـلاحٍ وأعـزلُ

(...)

فـلـم أر مـوتـوريـن أهـل بـصـيـرةٍ وحـقٍّ لـهـم أيـدٍ صـحـاحٍ وأرجـلُ

كشيعته والحرب قد ثفيت لهـم أمـامـهـم قـدر تجـيـشُ ومـرجـل

(...)

فإن يجمع الله القلوب ونلقهم لـنـا عـارض مـن غـيـر مـزنٍ مُـكـلّـلُ

يلاحظ تكرار كلمة السوء، وبيان طبيعة تعامل الأمويين مع الناس، فهم يرونهم

كالأنعام، وما أدَّى إليه التخاذل، وأن الحلّ يتمثل بأن يجمع الله القلوب ويتم اللقاء المفضي إلى النصر.

• حديث الذَّات، الصراع مع نوازع النّفس

يوصل الكميت، كما رأينا، متلقِّيه إلى الاقتناع بضرورة الثورة المفضية، «إن جمع الله القلوب» إلى النصر، ويعرض إلى مسألة التضحية بالنَّفس، فيؤكد أن حياة كالتي تعاش ليست بذات قيمة.

رضينا بدنياً لا نريد فراقها ... على أننا فيها نموت ونقتل

وأن لا بدَّ من تحرُّك، يحقق الهدف فيعجل الله تعالى ما يؤمل:

فيا ربُّ عجل ما يؤمل فيهم ... ليدفأ مقرور ويشبع مرمل

وينفَّذ، في راضٍ مقرٍّ بحكمه ... وفي ساخط منا، الكتاب المعطّلُ

وكيف يتمَّ التعجيل؟

يقول الشاعر:

تجود لهم نفسي بما دون وثبةٍ ... تظلُّ بها الغربان حولي تحجلُ

يبدو أن الشاعر يقول إنّه يضحِّي بكل شيء إلا بالحياة، لكن ينبغي ألا يؤخذ هذا البيت مفرداً؛ إذ إن الشاعر يكمل حديثه مع نفسه، مشاركاً المتلقي في مناقشة الأمر، ويقول: «وقلت لها بيعي من العيش فانياً. . أتتني بتعليل ومَنَّتني المنى، وقد يقبل الأمنية المتعلِّل. . »، ثُمّ يحسم الأمر، ويقول ما يريد الوصول إليه:

وإن أبلغ القصوى أخض غمراتها ... إذا كـــره الموت اليراع المهـــلـــل

هذا هو الموقف الذي يريد الكميت إيصال متلقيه إليه، ويتمثل في التهيؤ إلى الخروج باقتناع مطلق وبذل مطلق عندما تبلغ الأمور الدرجة القصوى، وقد بلغه من طريق حديث ذاتي، شارك المتلقي فيه، ووصلا سويَّةً إلى اتّخاذ الموقف. وهذا نوع من النقاش داخليّ، يتمّ بين الإنسان ونفسه، أو هو نوع من الصراع الداخلي، يتمكن فيه الإنسان من الانتصار على نوازع النفس، وهذه ميزة جديدة في شعر الكميت تتمثل في تصوير الصراع الداخليّ. وقد تطوَّرت في ما بعد، وبرزت ظاهرةً في أدب الصّوفيِّين الذين جعلوا من الصِّراع الداخلي مع نوازع النّفس محوراً من محاور أدبهم.

حادي عشر: الهاشمية، بناء محكم ورؤية كلية

ونحن، إن كنّا نريد قراءة **هاشميات الكميت** قراءة جديدة، يجب ألا نقتطع بيتاً ونقول: هذا يمثل موقف الكميت من القضية هذه أو تلك، أو هذا البيت يمثل ميزة فنية، معتقدين شأن كثير من النقاد، أن البيت يمثل الوحدة في القصيدة العربية، ذلك أن هذه الرؤية مخطئة بعامّة، وخصوصاً في **هاشميات الكميت**، وإن كان من وجود مستقلٍّ للبيت، فهو وجود مختلف عن وجوده منتظماً في بناء القصيدة العام.

وفي سياق هذه القضية يمكن أن ندرج حديث د. النعمان القاضي عن البيت التالي:

فـدى لـك مـوروثـاً أبي وأبـو أبي ونفسي، ونفسي بعد بالناس أطيب

يناقش د. القاضي رأياً ورد في كتاب **أدب الخوارج** للدكتورة سهير القلماوي، يقول: «إن هذا البيت يمثل مدى ما وصل إليه الإسفاف في شعر الكميت»[١٧]، ويرى أن «هذا البيت الذي عُدَّ مثالاً للإسفاف قد قام في تقرير القضية التي ناظر الكميت فيها بني أمية مقام المقدمة الصغرى، من مقدمات المنطق التي انتزعها من خصومه، وبنى عليها بمقدمة أخرى هي زعمهم أن النبيّ (ﷺ) لا يورث، ليخلص من ذلك إلى النتيجة المنطقية التي هدف إليها، وهي أن بني أمية متناقضون، وليتخذ من تناقضهم دليلاً على اغتصابهم حقّ غيرهم من الهاشميين.

نحن، إذاً، لا نحتكم، في هذا البيت، إلى مقاييس البلاغة أو النقد المألوفة في جمال التعبير ودقة التصوير، وإنّما نحتكم فيه إلى مقياس آخر هو مدى ما قدمه هذا البيت إلى القصيدة في موضعه من دلالة فكرية، أسهمت في استكمال الاحتجاج وتقرير الفكرة التي استهدفت القصيدة تقريرها».

أنشأت تجربة الكميت الوجدية، كما يبدو، بناءً تنتظم فيه حركات القصيدة لتنطق برؤية إلى عالمها.

يبدو الكميت مقرّر نظرية وجدلاً خطيباً يهدف إلى التأثير والإقناع، وصائغ فكر يمثل ما وصل إليه العقل العربي في عصره، من تطوّر.

---

(١٧) سهير القلماوي، **أدب الخوارج في العصر الأموي** (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٥).

قد يكون في هذا شيء من الصحّة، والصحيح هو أن الكميت كان داعية ثورة، وجسَّد شعره هذه الدَّعوة النابعة من إيمان عميق يقرب من الوجد الصوفيّ. كان الشِّعر جديداً من حيثُ بناء القصيدة، وقد بيَّنا ذلك من حيثُ بناء العبارة المنتظمة في سياق البناء العام، وسوف نبينّ هذا في ما يأتي:

لاحظ بعض القدماء تميّز شعر الكميت على هذا المستوى. يُروى أن أبا تمام سأل الخشاف عن الكميت بن زيد وعن شعره وعن رأيه فيه، فقال: «لقد قال كلاماً خبط فيه خبطاً من ذاك. [مَّما لا يجوز] لا يجوز عندنا ولا نستحسنه، وهو جائز عندكم. وهو، على ذاك، أشبه كلام الحاضرة بكلامنا وأعربه وأجوده، ولقد تكلم في بعض أشعاره بلغة غير قومه».

يقرِّر الخشاف، **أوَّلاً**، أن الكميت خرج على المذهب الشعري السائد وتكلم بلغة جديدة، غير قومه. و**ثانياً**، أن الكميت يصنَّف في الشعراء المحدثين الذين يمثّلهم أبو تمام. و**ثالثاً**، أن الكميت أقرب هؤلاء المحدثين إلى القدماء، ما يشير إلى أنّه يمثل دور الحلقة الوسط بين القدماء والمحدثين.

وقد لاحظ النقاد، في العصر الحديث، ظاهرة فنيَّة في شعر الكميت، تتمثل في توظيفه خصائص فنيّة في سياق قصيدته، ومن هذه الخصائص، استثارة المتلقِّي، التكرار، التكرار المؤكد، المتمثل بألفاظ ذات معانٍ متقاربة والجناس التام، والجناس الناقص والتقسيم، واقتران الألفاظ بصفات توضح دلالتها، والإرصاد للقافية، والتضاد، واستخدام ألفاظ ذات صيغ واحدة أو متقاربة، والطباق، والترصيع والالتفاف لتأييد فكرة أو نفيها، وتكرار ألفاظ ذات إيقاع واحد متقاربة في معناها وإيحائها. ورأى د. القط أنّه «يمكن أن نجد في تلك الصيغ الموقعة المشتركة بدايات واضحة لبعض مظاهر البديع التي يربطها الدارسون دائماً بالمخضرمين من شعراء الدولة الأموية والعباسية، وببعض شعراء الدولة العباسيَّة كمسلم بن الوليد وأبي نواس، ثُمّ أبي تمام رأس هذا الاتجاه».

ويضيف د. القط: «وتؤكد هذه الظاهرة الملموسة في شعر الكميت، أن التطور الفنيِّ الذي عرف، في ما بعد، باسم «البديع»، كان تطوراً طبيعياً ممتدَّاً متأثرَّاً بطبيعة التجربة عند الشاعر وبحسه اللغوي والموسيقي».

وكان د. أحمد نجا قد انتهى، بعد أن استنفد وجوه المقارنة بين الكميت ومجدِّدي

العصر العباسي إلى القول: «الكميت بن زيد هو الحافز الحقّ للثورة الأدبيَّة العباسيَّة والسَّبَّاق للتحرر والتجديد».

وإنَّه لمن الأمور ذات الدلالة أن يكون شعر الكميت الحافز الحقّ للثورة التي أوصلت العباسيين، في ملابسات معروفة، إلى الحكم، وأن يكون في الوقت نفسه الحافز الحقّ للثورة الأدبية العباسيّة، فهذا يفيد أن التجربة الحياتيّة الكيانيّة للشاعر الموهوب المتفرِّد، تؤتي الجديد الذي يمثل عصره أصدق تمثيل، ولأنه يمثل عصره بهذا الصدق، فهو شعر إنسانيٌّ عظيم يظل خالداً ومؤثراً ما بقي الإنسان يعيش الوجد والفكر، ويقول الشعر الذي ينطق بهما.

القسم الثالث

المقاومــة فـي الفكــر العربــي الحديــث

الفصل السادس

الأمير عبد القادر الجزائري، رمز المقاومة الجزائرية

سامية بو عمران(*)

بعد احتلال الجزائر في تموز/ يوليو ١٨٣٠ استسلم الداي حسين للفرنسيين ولجأ إلى المشرق. فعمت الفوضى في البلاد وكثر الشقاق وأدى ذلك إلى اقتصار كُلّ زعيم بناحيته[١]، فساء الوضع في البلاد إلى درجة أنّه اجتمع الأشراف والعلماء والأعيان بغرب الجزائر واختاروا عبد القادر[٢] بن محي الدين أميراً لمقاومة الاحتلال[٣]، وتم ذلك في ٢٧ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٨٣٧ على أساس أن يقود الأمير المقاومة الشعبية ضدّ العدو، فصرح: «قبلت بيعتهم وطاعتهم كما أني قبلت هذا المنصب مع عدم ميلي إليه مؤملاً أن يكون واسطة لجمع كلمة المسلمين ورفع النزاع والخصام من بينهم ومنع الأعمال المنافية للشريعة وحماية البلاد من العدو»[٤]، فلم يرض بتسميته سلطاناً واكتفى باسم الأمير.

ونتساءل عما كانت خبرة الأمير في الحرب وهو ابن طريقة صوفية لم تؤهله

(*) أستاذة محاضرة في قسم التاريخ، جامعة الجزائر.

(١) انظر: يحيى بوعزيز، **الأمير عبد القادر، رائد الكفاح الجزائري** (تلمسان: دار ابن خلدون، ٢٠٠٢)، ص ٤٤.

(٢) ولد عبد القادر سنة ١٨٠٨ في ضواحي معسكر بالغرب الجزائري وتوفي في دمشق عام ١٨٨٣.

(٣) محمد بن عبد القادر الجزائري، **تحفة الزائر في مآثر الأمير عبد القادر وأخبار الجزائر**، ٢ ج في ١ (الإسكندرية: المطبعة التجارية، ١٩٠٣)، ص ١٠١.

(٤) المصدر نفسه، ص ٦٩ ـ ١٠٦.

مبدئياً للقيادة الحربية؟ قد أشار هو بالذات إلى ذلك حين بويع أميراً، وشرح أنّه تكوّن في أسرة مسلمة على أساس أن يقوم بالتدريس والأعمال الصالحة ومساعدة الفقراء والمساكين، ولم يفكر أنّه سيكون في يوم من الأيام قائد ثورة مسلحة، إلا أن ظروف البلاد فرضت عليه هذه المهمة الصعبة فتقبلها وقام بواجب الوطن والدين[٥]. فصار الأمير فعلاً رائد الجهاد، وقد ساعدته على أداء مهمته شخصيته البارزة النادرة وذلك في تحمل المخاطرة في ميدان الحرب وأعباء المشاق بنفسه في ميدان القتال، إلى درجة أنّه نال إعجاب مواطنيه، واعترفت أبرز الشخصيات الأجنبية[٦] بمناقبيته العسكرية والسياسية بمن فيهم خصومه حيثُ قال المارشال سولت: «هو أعظم شخصية في زمانه مع نابليون».

أما بيجو فاعترف بعد محاربته مدة ست سنوات (١٨٤١ ـ ١٨٤٧) أنّه «رجل عبقري»[٧]، فكان قادراً على قيادة الشعب، وقام على جمعه تحت لوائه، وتوصل إلى توحيد صفوف القبائل، فوضع أسس الوحدة التي تتجاوز النظام القبلي والعصبية الضيقة[٨]. وكان عليه أن يقاوم على جبهتين، من ناحية لتوعية شيوخ القبائل والقضاء على بعض الخصوم الذين تحالفوا مع العدو، ولهذا الغرض تنقل بنفسه لإقناع المترددين وحرّضهم ليشاركوا في الجهاد. إنَّه «خاض غمار القتال ضد العدو من جهة، وبعث الحماس والثقة في القبائل لنشر روح المقاومة في جميع أنحاء البلاد من جهة أخرى»[٩].

وسنقسم هذه المقاومة إلى ثلاثة أصناف.

أولاً: المقاومة السياسية

شرع الأمير بعد مبايعته، في تنظيم الدولة وتطبيق نظام مدني أقرب إلى نظام الدولة الحديثة في القرن التاسع عشر، مع أن الجزائر كانت تعيش في نظام قبلي، فاتخذ مدينة «معسكر» عاصمة له وأسس حكومة مركزية وشكل مجلس الشورى

---

(٥) مصطفى بن التهامي، **سيرة الأمير عبد القادر وجهاده**، تحقيق وتقديم وتعليق يحيى بوعزيز (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٥)، ص ١٣٠.

(٦) أ. ف. دينيزن، **الأمير عبد القادر والعلاقات الفرنسية العربية في الجزائر**، ترجمة وتقديم أبو العيد دودو (الجزائر: دار هومة، ١٩٩٩)، ص ٢٧.

(٧) Charles-Henry Churchill, *La Vie d'Abdel Kader*, introduction, traduction et notes de Michel Habart (Alger: S.N.E.D., 1971), p. 352.

(٨) دينيزن، المصدر نفسه، ص ٢٠.

(٩) Churchill, Ibid., p. 167.

الأميري المكون من ١١ عضواً من العلماء الأجلاء والأعيان[١٠]. وكان يستشير بطريقة منتظمة هذا المجلس ويتداول معه المسائل الكبرى التي يرى من واجبه أن يأخذ برأيهم فيها، ثُمّ قسم البلاد إلى ثماني مقاطعات ووضع على رأس كُلّ واحدة منها خليفة وتحت أمره دوائر يقود كُلّ دائرة منها «آغا». وأشهر خلفائه بوحميدي في غرب البلاد، ومصطفى بن تهامي في وسطها، وابن علال في مليانة، والبركاني في المدية، وبن سالم في منطقة الجرجرة، وبن عزوز في منطقة بسكرة. وقام هؤلاء الخلفاء بالإدارة والعمليات الحربية في الوقت نفسه. وأبعد الأمير الذين شاركوا في النظام السابق (العهد العثماني) واختار القادة على أساس الخبرة والكفاءة[١١]. وزّود كُلّ خليفة من خلفائه بعدد من الجنود النظاميين ليتمكنوا من فرض سلطة الدولة في مختلف مقاطعاتهم ومحاربة العدو فيها.

واشتهر هؤلاء القادة بالبسالة والخطة المحكمة والأخلاق الحميدة، ونالوا تأييد الشعب تأييداً كاملاً، ما عدا بعض الخصوم وعددهم قليل الذين التحقوا بالعدو فحاربهم بصرامة وتم القضاء عليهم في أكثر من مناسبة.

وإلى جانب الخلفاء، أولى القضاة مسؤولية توفير العدل للأشخاص، ودفع لهم رواتب من الخزينة التي كانت تموّل أساساً من الضريبة المحلية بحسب ما تأمر به الشريعة[١٢].

أما الحكومة، فتكوّنت من الوزارات الأساسية منها الداخلية والخارجية والعدل، واتصفت بتطبيق المبادئ الإسلامية من المساواة والعدل، إلى أن ساد الأمن في البلاد، وساد الشعور بالمصلحة الوطنية بدلاً من الشعور بمصلحة القبيلة[١٣]، فحرص الأمير شخصياً على أن يحكم المسؤولون بالحق، وأن يعملوا بإخلاص وطلب من عامة الناس أنّه إذا: «كان لأحد قضية فليرفعها إلى الديوان الأميري من دون وساطة وإن ظلم أحد ولم يتقدم بشكواه فلا يلومن إلا نفسه»[١٤]. وبفضل المراقبة الشخصيّة التي لا تمهل، استطاع الأمير أن يواصل مهمته ويحقق مخططاته الطموحة في مجال الإصلاح والتقدم. واستطاع تجسيد مبدأ التقدم والإصلاح باقتدار

(١٠) بوعزيز، **الأمير عبد القادر، رائد الكفاح الجزائري**، ص ٧٦.

(١١) المصدر نفسه، ص ٧٩.

(١٢) Churchill, Ibid., p.159.

(١٣) دينيزن، **الأمير عبد القادر والعلاقات الفرنسية العربية في الجزائر**، ص ٨٢.

(١٤) بديعة الحسني الجزائري، **الأمير عبد القادر الجزائري** (دمشق: [د. ن.]، ١٩٩٢)، ص ٤٠.

ومهارة عبر جميع أرجاء البلاد ونشر التعليم والتكوين والأمن والاستقرار[١٥].

اتخذ الأمير عاصمته في أول الأمر في مدينة «معسكر» ثُمّ نقلها إلى مدينة «تاقدمت» بعدما قام العدو بتدمير المدن الشمالية، ثُمّ كوّن مدينة «متنقلة» هي «الزمالة»[١٦].

ثانياً: المقاومة المسلحة

أعدّ الأمير جيشاً نظامياً سمّاه «الجيش المحمدي»، وهو جيش حديث رتّب الصفوف فيه[١٧]، واختار رؤساء الجند من ذوي الشجاعة والإيمان وهم من زعماء القبائل، ووضع له قوانين في كتاب **وشاح الكتائب**[١٨]. وصنف الدرجات بين ضباط صغار وضباط كبار، وحدّد لكُلّ درجة الراتب الذي يناسبها، كما نفخ في الجيش روح القتال والنصر والشهادة. وأضاف إلى الجنود النظاميين متطوعين من مختلف السكان استعان بهم في وقت القتال وأطلق سراحهم في وقت الهدنة ليقوموا بنشاطهم الزراعي الذي هو مصدر عيشهم، وما ساعده على ذلك قبل كُلّ شيء القدوة الحسنة التي كان يمثلها حيثُ اختلط بالجنود وشجعهم لرفع معنوياتهم وقال في إحدى قصائده:

«يا ربّ البرايا زدهم صبراً ونصراً دائماً يتكمل».

وأبدى مهارته في الفروسية والقتال كما وصفه معاصروه: «لم يكن عبد القادر فارساً مهيباً فحسب، بل إن تفوقه المدهش في كُلّ متطلبات الفروسية يدفع الفرس إلى أكبر سرعة ممكنة ويطلق النار على هدفه بدقة عجيبة»[١٩].

كان عدد الجنود يتراوح بين ٨٠٠٠ و١٥٠٠٠ مقاتل[٢٠]، وذلك في مقابل

---

(١٥) Churchill, *La Vie d'Abdel Kader*, pp. 97-98.

(١٦) هي عبارة عن مدينة من الخيام، تأسست في عام ١٨٤٢، وبلغ عدد سكانها حوالى ٢٠ ألف نسمة، فيها قسم لعائلة الأمير وذويه، وقسم لأركان الحرب وعائلتهم، وقسم للجند وعائلتهم، وأماكن خاصة لمعامل السلاح، وأماكن لمجالس الشورى والقضاء.

(١٧) بن التهامي، **سيرة الأمير عبد القادر وجهاده**، ص ١٣٥ ـ ١٣٦.

(١٨) قدور بن رويلة، **وشاح الكتائب وزينة الجيش المحمدي الغالب: ويليه ديوان العسكر المحمدي الملياني**، تقديم وتحقيق محمد بن عبد الكريم (الجزائر: الشركة الوطنية للنشر، ١٩٦٨).

(١٩) Churchill, *La Vie d'Abdel Kader*, p. 82.

(٢٠) انظر: Marcel Emerit, *L'Algérie à l'époque d'Abd-el-Kader*, gouvernement général de l'Algérie. Collection de documents inédits sur l'histoire de l'Algérie; 2. Sér. documents divers; t. 4 (Paris: Editions Larose, 1951), pp. 277-280.

الجيش الفرنسي الذي كان عدده يتراوح ما بين ٦٠ ألف و١٠٠ ألف جندي، فكيف استطاع الأمير أن يحقق انتصارات متتالية على الفرنسيين بالرغم من تفوقهم في العدد والعتاد؟ إنَّه لم يستطع مجابهة العدو نظراً إلى تفوقه، فاستعمل حرب العصابات والمناوشات ووضع الكمائن والهجوم السريع والمفاجئ والتنقل الدائم، لتضليل العدو والتحايل عليه واستنزافه، ولا ننسى كذلك مزايا الجغرافيا الطبيعية التي تتميز بها البلاد زيادة على قدرة الأمير على الإبداع كُلَّما تتغير استراتيجية العدو[٢١]. وأما السلاح فاشتراه الأمير من الدول المجاورة، ثُمّ قام بصنعه في مدن محصنة مثل «المدية» و«مليانة» و«معسكر». وكان غرضه من تحصين المدن وبناء القلع، الدفاع عن حياة المدنيين، وعاش الضباط مع جنودهم فيها وتنقل الأمير بينها بسرعة عجيبة[٢٢]، فارتبكت خطة العدو الذي لم يتمكن من اعتقاله طيلة سبعة عشر عاماً، رغم ما بذله من مجهود في هذا الغرض.

كتب القائد العسكري بيجو: «ينبغي للمرء أن يكون ساحراً لكي يتنبأ بحركاته، وأن تكون لجنودنا أجنحة للّحاق به، فهو يتنقل إلى حيثُ لا نكون موجودين، أو إلى حيثُ لم نعد فيه موجودين، هل تعرفون أين تكمن قوته؟ إنها في عدم إمكان العثور عليه، إنها في مسخة الأرض، في حرارة شمس أفريقيا، في انعدام الماء، في حياة الترحال بين العرب، هنا تكمن قوته ولا بُدَّ لنا من إخضاعه، ويجب القضاء عليه»[٢٣]. وبفضل خطة الأمير هذه وبسالة جنوده انتصر الأمير في أكثر من معركة، نشير هنا فقط إلى معركتين شهيرتين، **المعركة الأولى**، هي «المقطع» الواقعة بين مدينة «أرزيو» ومدينة مستغانم في ٢٨ حزيران/ يونيو ١٨٣٥، حيثُ انهزم الجيش الفرنسي وخسر فيها مئات القتلى، واهتز الرأي العام الفرنسي بعد هذه الهزيمة وعزل القائد تريزل (Trezel)الذي كان قد أساء التصرف، وإثر ذلك قال رئيس الحكومة الفرنسية: «إن غزونا للجزائر عملية خاسرة إلى الآن لم تنجح»[٢٤]. وانتقاماً لهذه الهزيمة قرر القائد العام الفرنسي القيام بحملة على عاصمة الأمير «معسكر»[٢٥].

أما **المعركة الثانية**، فهي معركة سيدي براهيم في أيلول/ سبتمبر ١٨٤٥ والتي

(٢١) دينيزن، **الأمير عبد القادر والعلاقات الفرنسية العربية في الجزائر**، ص ٢٧.

(٢٢) Paul Azan, *Bugeaud et L'Algérie*, livres d'occasion (Paris: [s. n.], 1930), p. 68.

(٢٣) Churchill, *La Vie d'Abdel Kader*, pp. 353-352.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ١١٠.

(٢٥) الجزائري، **تحفة الزائر في مآثر الأمير عبد القادر وأخبار الجزائر**، ص ١٦٧.

كان موقعها قريباً من مدينة «الغزوات»، انتصر فيها الأمير على العدو انتصاراً كليّاً، فكبد القائد مونتانياك (Montagnac) خسائر كبيرة وقتل في المعركة، واعتقل الأمير العديد من الأسرى. وكان لهذا الانتصار العظيم صدى كبيراً داخل القطر وخارجه(٢٦)، فقويت معنويات الجيش المحمدي وواصل الأمير القتال ضدّ العدو رغم الفارق الكبير بين الجيشين في العدد والعتاد.

وإضافة إلى هذه المعارك، لم يهمل الأمير الجانب الدبلوماسي، بل حصل بعد مفاوضات كبيرة على معاهدتين بارزتين، **الأولى**، هي معاهدة دي ميشال (Des Michels) التي أبرمت في ٢٦ شباط/ فبراير ١٨٣٤، وكان القائد الفرنسي هو الذي طلبها لأسباب نذكر أهمها: كان القائد يعاني من صعوبة تموين جيشه، إذ حاصره الأمير ومنع على مواطنيه التعامل التجاري مع العدو، فاعتقد القائد الفرنسي أن الصلح مع زعيم يتمتع بنفوذ سياسي كبير يمكن أن يتفق معه وإن كان ذلك موقتاً.

أما الأمير فكان في حاجة إلى هدنة ليواصل بناء دولته وتنظيم جيشه، فطوع بعض المعارضين الذين تمردوا على سلطته (مصطفى بن إسماعيل في تلمسان، الغمري)(٢٧) وإدارته، وكان الأمير يعلم علم اليقين أن هذه الهدنة لن تعمّر طويلاً ولكنه استفاد منها حيثُ اعترفت به الحكومة الفرنسية في مقابل سيادتها على بعض المدن مثل: الجزائر، وهران، مستغانم، أرزيو(٢٨)، فتعينّ ممثل للإدارة الفرنسية في عاصمة الأمير وممثل للأمير لدى الحاكم الفرنسي بمدينة الجزائر. وكان الأمير على يقين أن هذا الصلح مع العدو ما هو إلا مجرد هدنة، إذ كانت للعدو خطة بعيدة المدى في احتلال القطر كُلّه والسيطرة عليه وشرعت الإدارة الفرنسية في تأويل(٢٩) المعاهدة لفائدتها، فاستعملت المراوغات في تنفيذها وحاولت التقليص من تطبيقها(٣٠). وزعمت مثلاً أن المعاهدة فيها جانب سري لم تطلع عليه وشككت في صلاحية الهدنة(٣١).

أما المعاهدة **الثانية**، فتمّت في ٣٠ أيار/ مايو ١٨٣٧ على ضفاف نهر «التافنة»

---

(٢٦) Paul Azan, *L'Emir Abd el Kader, 1808-1883, du fanatisme musulman au patroitisme français*, his Récits d'Afrique ([Paris]: Hachette, [1925]), p. 53.

(٢٧) Churchill, *La Vie d'Abdel Kader*, p. 96.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ١٧٥ ـ ١٧٩.

(٢٩) الجزائري، **تحفة الزائر في مآثر الأمير عبد القادر وأخبار الجزائر**، ص ١١٣ ـ ١١٦.

(٣٠) بن التهامي، **سيرة الأمير عبد القادر وجهاده**، ص ١١٠.

(٣١) Churchill, *La Vie d'Abdel Kader*, p.101.

القريب من مدينة تلمسان، وقد وافقت عليها الحكومة الفرنسية (الملك لويس فيليب)، ما عزز من جديد دولة الأمير. ولكن الإدارة خالفت بنداً واحداً من بنودها واقتحمت منطقة في شرق البلاد كانت تابعة للأمير[٣٢]، وفي هذه الفترة استفاد الأمير من الهدنة حيثُ انتقل إلى عين ماضي قريباً من مدينة الأغواط مقر زاوية الطريقة التجانية في ١٨ حزيران/ يونيو ١٨٣٨، وقضى على تمرد رئيسها بعدما حاصره في قلعته ثُمّ نفاه إلى المغرب[٣٣].

الجدير بالذكر أن الأمير كان وفياً لتطبيق المعاهدتين، في حين أن الدولة الفرنسية لجأت إلى المراوغات قصد السيطرة على بعض المدن والمقاطعات. واستمرت في مناوراتها إلى أن اندلعت الحرب من جديد سنة ١٨٣٩، بسبب اقتحامها لمنطقة كانت تابعة للأمير. أخذت المعارك تشتد وتكبد المحتلون خسائر في الأرواح والعتاد، فزودتهم فرنسا بالسلاح والرجال بقيادة الماريشال بيجو (Bugeaud) الذي انتهج سياسة «الأرض المحروقة»، فقضى على الأخضر واليابس ودمر المدن وأباد السكان. وقام بجريمة اختناق عدد من السكان الأبرياء في مغارة[٣٤]، وأحدثت هذه الجريمة ضجة كبيرة في الرأي العام الفرنسي.

وظلّ الأمير يجاهد ويقاوم في كُلّ الجهات وبخاصة في عمق البلاد، ولكن العدو ضاعف من قواته واستولى على «الزمالة» سنة ١٨٤٣ بما فيها من نساء وأطفال[٣٥]، فراسل الأمير سلطان المغرب للاستعانة به، إلا أن هذا الأخير تعرض إلى ضغوط كبيرة دبلوماسياً وعسكرياً فتخلى عن الأمير[٣٦]، فضعف الجيش المحمدي ولم يستطع الأمير أن يواصل الحرب التي خاضها طيلة ١٧ سنة، فاضطر إلى وقف القتال، كما سنرى ذلك في ما بعد.

ثالثاً: المقاومة الثقافية

لم يكن الأمير قائداً عسكرياً أو مؤسساً للدولة الجزائرية الحديثة فحسب، بل كان شاعراً كبيراً ومفكراً بارعاً ومتصوفاً، فشهد معاصروه بأنَّه كان واحداً من الرجال الأكثر ثقافة في زمانه. وذلك أنّه تلقى تربيته الأولى في الزاوية العائلية حيثُ كان

(٣٢) المصدر نفسه، ص ١٧٥ ـ ١٨٥.

(٣٣) الجزائري، **تحفة الزائر في مآثر الأمير عبد القادر وأخبار الجزائر**، ص ١٩٦ ـ ١٩٩.

(٣٤) Azan, *Bugeaud et L'Algérie*, pp. 117-118.

(٣٥) Churchill, *La Vie d'Abdel Kader*, p. 240.

(٣٦) Azan, *L'Emir Abd el Kader, 1808-1883, du fanatisme musulman au patroitisme français*, p. 98.

والده مقدم الطريقة القادرية[٣٧]، فاهتم بإعطائه تربية شاملة زيادة على سعة مطالعته في الفلسفة والمنطق والتاريخ والجغرافيا واللغة وغيرها، فكان الأمير يدعو إلى العلم مثلما كان يحرض على الإيمان منبهاً رجاله: «احذروا أن تكونوا أحد النوعين من الرجال، العالِم أو المؤمن بل كونوا الاثنين معاً»[٣٨]. نظم الأمير التعليم في مختلف أنحاء القطر[٣٩]، حيثُ رتب المدرسين من ميزانية الدولة. وذكر في إحدى المناسبات أنّه كان يشفق على المثقفين والمدرسين وبخاصة عندما يرتكبون أخطاء، فيتسامح معهم لأنه كان من الصعب في رأيه تعويضهم إن قضي عليهم[٤٠]، الأمر الذي يدلّ على إنسانية الأمير وكرم أخلاقه.

وبالرغم من وجوده في ساحة المعارك، غير أنّه لم يترك القلم ولا المطالعة، فكان دائماً يعبر عن شعوره بقصائد لا تخلو من الرقة والجمال[٤١]. وألف عدة كتب ورسائل نذكر منها **ذكرى العاقل وتنبيه الغافل**[٤٢] وهو كتاب طلبته منه «الجمعية الآسيوية» في باريس[٤٣]، أكد الأمير فيه أن الإيمان يتكامل مع العقل، والعلوم ليست منافية للدين. وعلى الإنسان أن يتكيف مع عصره دون أن يفقد روحه: «إذا استطاع الإنسان أن يجد طريقة إلى روحه، فإن سعادته ستكون بقدر علمه، وفي حالة العكس فإن شقاه سيكون بقدر جهله»[٤٤]. وكان الأمير يرفض الجبر وقال إن الله أراد أن يكون الإنسان حراً في تصرفه[٤٥]. ورأى أن الحوار ممكن بين الديانات وبخاصة بين الإسلام والمسيحية فقال: «لو أصغى إلي المسلمون والنصارى لرفعت الخلاف بينهم وصاروا إخواناً»[٤٦].

وألف في التصرف **كتاب المواقف** متأثراً بالشيخ الأكبر محي الدين بن عربي

(٣٧) مؤسسها عبد القدر الجيلاني وضريحه مشهور في مدينة بغداد.

(٣٨) عبد القادر الجزائري، **ذكرى العاقل وتنبيه الغافل**، تحقيق وتقديم ممدوح حقي (بيروت: دار اليقظة العربية، ١٩٦٦)، ص ٤٠ ـ ٤١.

(٣٩) Churchill, *La Vie d'Abdel Kader*, p. 167.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ١٦٧.

(٤١) ألف ديوان شعر عالج فيه مواضيع مختلفة من فخر ومدح، فهو أحسن تعبير في حماسه وانصرافه الكلي للجهاد والمقاومة. انظر: **ديوان الأمير عبد القادر الجزائري**، تحقيق محمد الأخضر عبد القادر السائحي ومحمد صالح رمضان (الجزائر: دار الأمة، ٢٠٠١).

(٤٢) ألفه الأمير في بروسة سنة ١٨٥٥ بطلب من الجمعية الآسيوية في باريس. يبدو أنه أطلع على كتب ابن رشد والغزالي وابن خلدون.

(٤٣) ترجم إلى الفرنسية مرّتين في عامي ١٨٥٨ و١٨٦٧.

(٤٤) الجزائري، **تحفة الزائر في مآثر الأمير عبد القادر وأخبار الجزائر**، ص ٦٣.

(٤٥) الجزائري، **ذكرى العاقل وتنبيه الغافل**، ص ١٦٧.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ١٦٧.

الأندلسي، فهو ثمرة الدروس التي ألقاها في دمشق في شرح آيات قرآنية وأحاديث نبوية مخصصاً لكُلّ موضوع «موقفاً». وله أيضاً **المقراض الحاد لقطع لسان منتقص دين الإسلام بالباطل والإلحاد** الذي ردّ فيه على الذين هاجموا دين الإسلام[٤٧].

إن هذه النظرة السريعة على المقاومة في مراحلها الثلاث سمحت لنا بتقديم صورة صحيحة عن حياة الأمير وأعماله. ويجدر بنا في نهاية المطاف أن نتوقف قليلاً عند أسئلة طرحها أكثر من باحث.

ـ لماذا قرر الأمير نهاية القتال بعد سبعة عشر سنة من الجهاد المرير؟

ـ لماذا اعتقلته فرنسا رغم الاتفاق الذي تعاهدت به؟

ـ لماذا اختار الأمير دمشق إقامة له بعد إطلاق سراحه؟

ـ هل انخرط فعلاً الأمير في الماسونية؟

في ما يتعلق بوقف القتال، فقد قرره بإرادته في ٢٣ كانون الأول/ ديسمبر ١٨٤٧. وضح الأمير لمجلسه الشوري أن العدو قد تفوق على جيشه بالعدة والعدد، فدمر البلاد وأباد الكثير من المدنيين العزل، فبعد استشارة الأعيان والقادة قدم لهم خيارات ثلاثة: إما اللجوء إلى الصحراء؛ وإما إلى المغرب الأقصى؛ وإما التفاوض مع العدو، وأبعد الخيار **الأول** لأن الصحراء ليست لها موارد كافية ولا قوة تساعده؛ وأبعد الخيار **الثاني** لأن المغرب أيده في البداية تأييداً كليا، إلا أن العدو حاربه فأضطر إلى معارضة الأمير بعد مناصرته[٤٨]. سدت كُلّ الطرق في وجه الأمير وحاصره الجنود المغاربة في الحدود، ولم يبق إلا الخيار الثالث حيثُ قال: «لا أرى إلا التسليم بقضاء الله، ولقد أجهدت نفسي في الذب عن الدين والبلاد، وأقمت على ذلك ما ينوف من ١٧ سنة، أقتحم المهالك وأملأ بالجيوش الجرّارة الفجاج والمسالك، استحقر العدو على كثرته، إلى أن فقدت المعاضد والمساعد، ودبت إليّ من بني ديني الأفاعي، والآن بلغ السيل الزبى وكُلّ شيء بائد»[٤٩].

تفاوض الأمير فعلاً مع الجيش الفرنسي بشروط حددّها، منها: أن يكون حرّاً

---

(٤٧) عبد القادر الجزائري، **المقراض الحاد لقطع لسان منتقص دين الإسلام بالباطل والإلحاد**، محررها محمد بن عبد الله الخالدي المغربي (دمشق: [د. ن.، د. ت.]).

(٤٨) كانت فرنسا قد ضايقته بمعاهدة طنجة عام ١٨٤٤ التي كانت ترى أن الأمير خطير وعلى السلطان أن يقضي عليه أو يعتقله ويسلمه إلى السلطات الفرنسية. انظر: Azan, *L'Emir Abd el Kader, 1808-1883, du fanatisme musulman au patroitisme français*, pp. 226-227.

(٤٩) الجزائري، **تحفة الزائر في مآثر الأمير عبد القادر وأخبار الجزائر**، ص ٣٢٣ ـ ٣٢٤.

في الهجرة إلى بلد مسلم يختاره هو ورفاقه، فتعهد له القائد لامورسيير (Lamoricière) بما طلب، وأدى ذلك إلى سخط المجلس الفرنسي، فكتب هذا القائد: «وجهت إلي تهمة الدخول في مفاوضات بدلاً من مواصلة العمل العسكري للإمساك به، هل تعلمون أن كُلّ ما كنت سآخذه لو أني مضيت في مطاردته؟ كنت سأقوم بحملة عسكرية أخرى وكنت استطيع الاستيلاء على خيمة الأمير وعلى حريمه، وربما على أحد خلفائه، أما هو شخصياً بفروسيته المعهودة فإنه كان سيلتحق بالصحراء»[٥٠].

ولكن الحكومة الفرنسية التي وافقت على هذا «التسليم»، سقطت بعد ثورة شعبية ورفضت الحكومة الجديدة احترام العهد، فاعتقلته مدة أربع سنوات في فرنسا، إلى أن قرر الرئيس نابليون بونابارت إطلاق سراحه في تشرين الأول/ أكتوبر ١٨٥٢[٥١]، فغادر الأمير الأرض الفرنسية وبقي موقتاً في مدينة بروسة بموافقة الدولة العثمانية، ثُمّ وقع زلزال في هذه المدينة، فقرّر الأمير السفر إلى دمشق سنة ١٨٥٥، فقابله أهل الشام باحتفال عظيم لم تشهده هذه المدينة منذُ عهد صلاح الدين الأيوبي[٥٢].

وفي دمشق تفرغ الأمير للدراسة والتدريس والتأليف، واهتمّ بالمهاجرين الجزائريين، إلى أن قامت الأحداث الدموية سنة ١٨٦٠، فأنقذ الأمير بشجاعته المعتادة الآلاف من المسيحيين الذين تعرّضوا إلى مجزرة، ونقلهم إلى داره لحمايتهم[٥٣]، فنال حينئذ إعجاب الدول الغربية ومنح له مختلف رؤسائها الأوسمة اعترافاً بإنسانيته[٥٤]. وبعثت له الجمعية الماسونية الفرنسية رسائل عدّة طالبته الانخراط فيها، إلا أنّه لم يوافق على ذلك رغم أنها ادّعت في ما بعد أنّه انخرط فيها، وهذا مجرد افتراء يحلو لبعض الباحثين الفرنسيين الإصرار على إثباته، إذ ردّ الأمير على رسائل الجمعية هذه أو جمعيات أخرى لا يبرر أو يثبت شيئاً من انضمامه لها؛ فالأمير شخصية قوية لا تخضع إلا للمواقف التي تمليها عليه عقيدته وفكره. وفي الواقع أن الماسونية كانت تريد استغلال شهرته في العالم الإسلامي لتنشر أفكارها بواسطته ولكنها لم تنجح، فأعادت هذه الجمعية المحاولة في ما بعد مع رائد النهضة الإسلامية الحديثة جمال الدين الأفغاني وغيره من العلماء.

---

(٥٠) Churchill, *La Vie d'Abdel Kader*, p. 273.

(٥١) الجزائري، المصدر نفسه، ص ٣٧.

(٥٢) انظر: الراوي، «أعيان دمشق،» في: الحسني الجزائري، **الأمير عبد القادر الجزائري**، ص ١٧٦.

(٥٣) جرجي زيدان، **بناة النهضة العربية** (بيروت: دار الكتاب العربي، [د. ت.])، ص ٣١ ـ ٣٢.

(٥٤) إمبراطور فرنسا، ملك بروسيا، قيصر روسيا، ملك إيطاليا، ملك اليونان، ملكة بريطانيا.

والجدير بالذكر أن الأمير حافظ على لقب الإمارة بعد مبايعته من قبل شعبه لقيامه بأمر الجهاد، وهي إمارة الجهاد كما هو معلوم. ولا يمكن أن يتلقب غيره من ورثته بهذه التسمية. ونظراً إلى صفاته الحميدة ومواقفه البطولية، أصبح الأمير رمزاً لجميع الثورات الشعبية التي توالت بعده في بلاده، بما فيها حرب التحرير التي حققت استقلال الجزائر، فهو رمز مجدنا ونحن نحتفل به ونواصل إحياء ذكراه في جميع المناسبات. وقد اعتنى به باحثون جزائريون وأجانب، وأنصفوه واعتبروه من أكبر الشخصيات العالمية التي برزت في القرن التاسع عشر مع المجاهد القوقازي شميل ومحمّد علي باشا.

ونذكر في النهاية مجموعة من المصادر والدراسات التي يمكن للباحثين الرجوع إليها.

المراجــع

درويش، أحمد. **في صحبة الأميرين أبي فراس الحمداني وعبد القادر الجزائري.** الكويت: مؤسسة البابطين، ٢٠٠٠.

Azan, Paul. *Sidi-Brahim*. Paris: Horizons de France [1945].

Cheikh, Bouamrane. *L'Emir Abd-el-Kader, résistant et humaniste: (Etudes avec choix de textes)*. Alger: Editions Hammouda, [2001].

Gabriel, Esquer. *Correspondance (1833-1834)*. Paris: Champion, 1926.

Sahli, Mohamed-Chérif, *Abdelkader: Le Chevalier de la foi*. Alger: [s. n.], 1953.

Temimi, Abdeljelil. «Lettres inédites de l'Emir Abd El Kader.» *Revue d'histoire maghrébine* (Tunis): tome 18, 1978.

Vignon, Louis. *La France en Algérie*. Avec six cartes en noir dans le texte. Paris: Hachette, 1893.

الفصل السابع

تحديث الدولة وآليات المقاومة، قراءة في خير الدين التونسي

إسماعيل زروخي(*)

تطرق خير الدين التونسي في كتابه الشهير **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، إلى موضوع تحديث الدولة، والنهوض بمجتمعها، وهو الموضوع الرئيس، كما يبدو، الذي تدور حوله محاور الكتاب برمته. لأن خير الدين، كان مهتماً، وشغوفاً بعملية إصلاح الدولة والمجتمع، لا في تونس وحدها، ولكن في العالم الإسلامي كُلّه، ولا سيما في حياته السياسية والاجتماعية والاقتصادية. على أن نزوعه على الإصلاح، قد أملاه عليه، ما شاهده في أسفاره ورحلاته، وبما شاهده في أوروبا، على وجه الخصوص، وأيضاً بتأثير تجاربه الخاصة، التي عاشها أثناء تقلده للوظائف السياسية السامية في تونس.

لقد كانت حياة خير الدين، في الحقيقة والواقع، مدرسة للإصلاح بذاتها، تنزع إلى إصلاح المجتمع والدولة، في الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية وحتى التربوية، ومن ثُمّ لم تكن الأفكار عنده مجرد تصورات نظرية تجريدية، بل كانت ممارسة وعملاً حياً، من خلال التزامه بقضايا أمته.

وفى سبيل تحقيق مذهبه الإصلاحي، اتخذ خير الدين، في المجالات السابقة، طريقاً واحداً، هو المقاومة المستمرة، وفق آليات معينة، لإنجاز مشروعه الإصلاحي،

(*) رئيس قسم الفلسفة، جامعة قسنطينة ـ الجزائر.

وجعل من الفكر السياسي الذي لا يخالف الدين وتشريعاته أداة ووسيلة لمقاومة كُلّ تخلف، منطلقاً في ذلك بما كانت عليه أوروبا، وما كانت عليه الأمة الإسلامية.

والمقاومة، عند خير الدين، تعني مقاومة الذات من الداخل، لا مقاومة الآخر، حيثُ إنه لا بُدَّ في كُلّ مقاومة أن نخضع إلى الشروط الموضوعية للأمة، أي لمنطلقها الذاتي، الذي ينبغي أن يتخذ وسيلة في كُلّ مشروع للتقدم والمقاومة[1]. أما ميدان المقاومة، فهو محاربة كُلّ أشكال الفساد، التي تنخر جسم المجتمع وتضعفه وتنهك قواه، فيظل بذلك، مجتمعاً متخلفاً، لا يستطيع مسايرة التمدن والتقدم. ومن ثُمّ، فإن الإصلاح، في رأي خير الدين، يعني الفساد في المجتمع، بالقيام بإصلاح مؤسساته ونظمه، من الداخل. فإذا تمّ إصلاح المجتمع، وفق آليات معينة، في جميع المجالات الحيوية، يتحول المجتمع إلى قوة، أو قل من الضعف إلى القوة، التي بإمكانها، مقاومة التخلف ومواجهة الخارج.

ولقد قام خير الدين بتشخيص آليات المقاومة الداخلية، كما يراها في المجتمع الإسلامي، واعتبر ذلك من مظاهر التقدم والتمدن، وتحديث الدولة، التي من بينها:

أولاً: إصلاح نظام الحكم، أي إصلاح النظام السياسي والإداري

فقد تناول خير الدين، في هذا الخصوص، مختلف التنظيمات السياسية والاجتماعية في المجتمع الإسلامي، كالتنظيمات الخيرة[2]، ونظام الرعايا الأجانب، والامتيازات الأجنبية[3]، ونظام الموظفين في الدولة[4]، والحريات السياسية[5]، والنظام السياسي الاستبدادي[6]، وقد عالج خير الدين هذه النظم بأسلوبه الخاص، داعياً إلى إصلاحها، ومقاومة ألوان الفساد التي تستشري في الأمة الإسلامية، يحاول تلطيف عباراته، التي هي في جوهرها مستمدة من أخلاق الشريعة الإسلامية، التي لا ترى في المقاومة عنفاً أو حمل سلاح، بقدر ما هي نصائح وإرشادات، ويذهب إلى تناول الاستبداد في الأمم الأوربية القديمة، في معالجة الاستبداد في الأمم

(١) فهمي جدعان، **أسس التقدم عند الإسلام في العالم العربي الحديث**، ط ٢ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١)، ص ١٤٢.

(٢) انظر: خير الدين التونسي، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، تحليل النص وتحقيقه مع جداول وملحقات وفهارس للمنصف الشنوفي، ط ٢ (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٧٢)، ص ١٣٩.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٤٦.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٦١.

(٥) المصدر نفسه، ص ٢٠٧.

(٦) المصدر نفسه، ص ٢٢٥.

الإسلامية، حتّى لا يعرض شخصه للضيم والاضطهاد من أصحاب النفوذ في الدولة، ومع ذلك، فقد مرر نصاً قصيراً، في هذا الشأن، يقول فيه: «إنَّه يسودنا الجهل بذلك[٧]، من بعض رجال السياسة، والتجاهل من بعضهم، رغبة في إطلاق الرئاسة»[٨]؛ فخير الدين يشير هنا، إلى بعض رجال السياسة، الذين يعملون على الإبقاء على السلطة الاستبدادية المطلقة، من دون أن يحاولوا تغيير نظام الحكم.

في هذا الخصوص، يلجأ خير الدين، إلى انتقاد رجال الدين، والسياسة معاً، ويحمّلهم مسؤولية استمرار النظم الاستبدادية في الأمة الإسلامية، لأن عملية مقاومة الاستبداد، وإصلاح نظام الحكم برأيه، لا يمكن أن تتحقق إلا بتعاون الطرفين، في مقاومة التخلف السياسي، يقول في معنى ذلك: «وأنت إذا أحطت خبراً بما قررناه، علمت أن مخالطة العلماء لرجال السياسة، بقصد التعاضد على المقصد المذكور، من أهم الواجبات شرعاً، لعموم المصلحة»[٩]. بمعنى أن احتكار رجال الدين لمعارفهم الشرعيّة، واحتكار رجال السياسة، لسلطتهم المطلقة، يعتبر من المفاسد التي ينبغي مقاومتها، وأيضاً، فإن جوار العلماء لرجال السياسة، ورجال السياسة، للعلماء، من شأنه أن يخدم المصلحة العامة للأمة، وبالتالي، إصلاح نظام الحكم في الدولة. أما إذا بقى العلماء والساسة، يعمل كُلٌّ منهما مستقلاً عن الآخر، فإنه لن يفيد المصلحة العامة للأمة، ويبقى التعفن السياسي، سائداً في نظام الحكم.

ثانياً: التقدم العلمي، موصل إلى التمدن

من آليات المقاومة، ومظاهر التحديث في الدولة الإسلامية، أن تعمل الدولة، برأي خير الدين، على إصلاح المنظومة التربوية، وأن تهتم بالتعليم، والمجامع العلمية[١٠]. وذلك لتكوين جيل جديد متعلم قادر على مواكبة التطورات المعاصرة في العالم المتمدن، حراً في تفكيره وآرائه، متقدماً في معارفه وعلومه.

في هذا الصدد، يرى خير الدين، أن من سبل التقدم والتمدن، ضرورة: «إغراء ذوي الغيرة والحزم، من رجال السياسة، والعلم، بالتماس ما يمكنهم من الوسائل الموصلة إلى حسن حال الأمة الإسلامية، وتنمية أسباب تمدنها، بمثل توسيع دوائر العلوم والعرفان»[١١]. وذلك لأن خير الدين، يرى أنّه في الأمة الإسلامية،

(٧) يقصد الإصلاح السياسي.
(٨) المصدر نفسه، ص ٨٣.
(٩) المصدر نفسه، ص ١٥٢.
(١٠) المصدر نفسه، ص ١٩٧.
(١١) انظر: المصدر نفسه، ص ٤١ و٩٦ وما بعدها.

علماء، يستبدون بالمعرفة، وساسة يستبدون بالسلطة، من دون أن يعمل أي منهم، على الخروج من التخلف باصطناع المعرفة، والوسائل العلمية. ولذلك ينبغي مقاومة الطرفين: العلماء والساسة، بدفعهم إلى التماس الوسائل المفضية على إصلاح التعليم، وتوطيد دعائم المعرفة، وإنشاء المعاهد العلمية، وتعلم علوم الغرب ولغاته، لأن: «من تعلم لغة قوم آمن شرهم»، كما يقول الحديث الشريف، وبذلك تستطيع الأمة أن ترقى إلى أسباب التمدن والحضارة.

وبناء على ذلك، ربط خير الدين المعرفة بالاستبداد، فهي تنعدم كُلَّما وجد، وتوجد حيثما ارتفع، وفيهما أيضاً تنعدم الحرية والعدل، ويزدهران. وعموماً فإن هذه المسائل سواء كانت معرفية أو سياسية، فإنها تتسع باتساع الحرية والعدل، وتضيق بضيقهما، وهذا في نظره ليس جديداً على الأمة الإسلامية، بل لقد سبقت الأمم الغربية في هذا المجال أيام ازدهارها.

ثالثاً: ضرورة الاقتباس من الغرب

يرى خير الدين، في مذهبه الإصلاحي، ضرورة أن تقتبس الأمة الإسلامية، من الغرب ما يفيدها في دنياها، وترك ما يتعارض ونصوص الشريعة. يقول في معنى ذلك، أن: «الغرض في ذكر الوسائل التي أوصلت الممالك الأوروبية إلى ما هي عليه من المنفعة، والسلطة الدنيوية، أن تتخير منها ما يكون بحالنا لائقاً، ولنصوص شريعتنا، موافقاً»[١٢]، ما يعني أن الاقتباس الذي يراه خير الدين، يكون في حدود الشرع الإسلامي، أو أن هذا النمط من الاقتباس، لا يتعارض والشريعة الإسلامية، التي تكفل مصالح الدارين: الدنيا، والآخرة[١٣].

وخير الدين، بهذا المنحى أو التوجه، لا يعني أنّه يدعو إلى الاستسلام والانهزام، أمام أوروبا، بقدر ما هو يحثّ أفراد أمته على أن يقفوا منها موقفاً انتقائياً، يأخذون منها ما لا يتعارض مع الشريعة من جهة، ومن جهة أخرى يحقق المصالح المتجددة[١٤] المسايرة للعصر. وبذلك يتسلحون بسلاحها، ويبدأون من حيثُ انتهت، وربما هو الطريق الوحيد في اعتقاده الذي نقاوم به المدّ الاستعماري ونفلت من مخالبه، رغم أنّه لا يرضى بأن نأخذ منه ما يفيد، وكان يردد في ذلك قوله الشهير،

---

(١٢) المصدر نفسه، ص ٥٢.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٨٣.

(١٤) انظر: محمد عمارة، **العرب والتحدي**، عالم المعرفة؛ ٢٩ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٠)، ص ٢١١.

إن: «التمدن الأوروباوي تدفق سيله في الأرض، فلا يعارضه شيء إلا استأصلته قوة تياره المتتابع، فيخشى على الممالك المجاورة لأوروبا من ذلك التيار إلا حذوه وجروا مجراه في التنظيمات الدنيوية، فيمكن نجاتهم من الغرق»[١٥].

رابعاً: تنظيم الاقتصاد والتجارة

يعتقد خير الدين التونسي، في أنّه من آليات المقاومة، وتحديث الدولة، أن تهتم الدولة بتنظيم الشؤون الاقتصادية والتجارية، وذلك بإنشاء الشركات الخاصة، وتنظيم المعارض التجارية[١٦]، على غرار ما تقوم به الدول الأوروبية، باعتبار ذلك يساهم في تنظيم حركة الاقتصاد الوطني، وتنميته وازدهاره. على أن تكلف تلك الشركات، مثلاً، بالمشاريع الكبرى، مثل شق الطرق، ومدّ خطوط السكك الحديدية، ومدّ قنوات مجاري المياه في المدن، وغير ذلك من الخدمات التي تفيد بها الشركات الاقتصاد الوطني.

أما المعارض التجارية، فتفيد الاقتصاد في معروضات الصنائع والبضائع، التي من شأنها تحفيز الشركات والمؤسسات الاقتصادية، على العمل والإنتاج، وتقديم أجوَد الخدمات في المجتمع، لأن الدول التي تبني اقتصادها على التبعية والمديونية، لا يمكن أن تستقل بقرارها، ولا تؤسس عمرانها، ويجب أن يكون التبادل الاقتصادي بين الدول متكافئاً، يستفيد منه المنتج كما يستفيد منه المستهلك، وهذا ما لاحظه خير الدين من أنّه كان مفقوداً، بالنسبة إلى علاقة المسلمين، في الجانب الاقتصادي بالغرب، وهو ـ ما زال إلى يومنا هذا ـ حيثُ يقول في هذا الشأن: «وزارع القطن مثلاً يقتحم تعب ذلك سنة كاملة وبيع ما ينتجه عمله للإفرنجي بثمن يسير ثُمّ يشتريه منه بعد اصطناعه في مدة يسيرة بأضعاف ما باعه له»[١٧]، وهذه الصورة لم تكن عند خير الدين على مستوى التنظير فحسب، بل كانت على مستوى الممارسة عندما لم يوافق على الاقتراض من الغرب، وهو وزير، فأبعد من منصبه بسبب موقفه.

خامساً: مقاومة المعارضين للإصلاح

يؤكّد خير الدين، وجود طائفة من الناس في المجتمع تمقت التجديد وتكره الإصلاح وتعمل على عرقلته بكل الوسائل، وتركز على التقليد الأعمى. ومن ثُمّ،

(١٥) التونسي، المصدر نفسه، ص ١٦٦.
(١٦) انظر: المصدر نفسه، ص ٩٣ و٢١١ وما بعدها.
(١٧) المصدر نفسه.

فإن من آليات تحديث الدولة، مقاومة هاته الطائفة، التي تقف حجر عثرة، في وجه كُلّ إصلاح للتنظيمات السياسية والاجتماعية، يعيشون بفكرهم أسرى خرافات العصور المظلمة وجمودها، معرضين عن معرفة الحوادث الخارجية المتعلقة بالأمة داخلياً، وهم في الوقت نفسه معرضين عن حقائق العصر(١٨)، أي ما يجري خارج الأمة في الأمم المجاورة.

إذ إنَّ من طبيعة أفراد هاته الفئة، لا همّ لهم إلا أن: «يتنافسون في الملابس وأثاث المساكن ونحوها من الضروريات، وكذا الأسلحة، وسائر اللوازم الحربية، والحال أن جميع ذلك من أعمال الإفرنج، ولا يخفي ما يلحق الأمة بذلك من الشين (العار) والخلل، في العمران، وفي السياسة»(١٩). ولكنهم من جهة أخرى يمتنعون عما ينفع من التنظيمات التي عليها أوروبا ونتائجها المفيدة للأمة، وذلك من شأنه أن يسدّ الطريق أمام كُلّ محاولة جادة للتقدم في طريق القوة والمنعة للمسلمين(٢٠).

وهكذا، فإن المعارضين للإصلاح، لا ينظرون إلى الخلل الذي ينشأ من تقليدهم المطلق للغرب في العمران والسياسة. في العمران، يقع الخلل من حرمان الصناعة الوطنية من النمو والازدهار، طالما ظلّ المجتمع يستهلك ما ينتجه الآخرون مادياً وجسدياً؛ وفي السياسة، فإن احتياج الأمة للإفرنج: «مانع لاستقلالها وموهن لقوتها»(٢١).

ولذلك فإن مقاومة المعارضين للإصلاح، والمقلدين للآخر، يعتبر من الآليات الضرورية، في تحديث الدولة، فعليهم عندئذ بالاجتهاد في مصالح الأمة ومواكبة المصالح المتجددة لها باستمرار، وهؤلاء الذين كان يعنيهم خير الدين على وجه الخصوص، هم رجال الدين الجامدين، والساسة المستبدين، ولذلك فهو كان يدعو إلى تجديد خطابهم سواء كان دينياً، أم سياسياً، وذلك لا يكون كما يقول، إلا باتحاد أمراء الإسلام ووزرائهم، وعلماء الشريعة، في ترتيب تنظيمات مؤسسة على دعائم العدل والمشورة، كافلة بتهذيب الرعايا وتحسين أحوالهم على وجه يزرع حبّ الوطن في صدورهم، ويعرفهم مقدار المصالح العائدة على مفردهم وجمهورهم.

ومن هنا فإن خير الدين، كان يدعو إلى تحرير الفكر والرأي، وفتح باب الاجتهاد.

(١٨) عمارة، المصدر نفسه، ص ٢١٧.

(١٩) التونسي، المصدر نفسه، ص ٩٣.

(٢٠) جدعان، **أسس التقدم عند الإسلام في العالم العربي الحديث**، ص ١٢٧.

(٢١) التونسي، المصدر نفسه، ص ٩٤.

سادساً: ضرورة التعاون مع الآخر

لقد اقتبس خير الدين فكرة التعاون من ابن خلدون، مؤكدا أنّه لتحديث الدولة ينبغي التعاون مع الآخرين، يقول في هذا الخصوص: «لم نتوقف أن نتصور الدنيا، بصورة بلدة متحدة، تسكنها أمم متعددة، حاجة بعضهم لبعض متأكدة، وكُلّ منهم، وإن كان في مساعيه الخصوصية، غريم نفسه، وبالنظر إلى ما ينجر بها من الفوائد العمومية، مطلوب لسائر بني جنسه»[٢٢].

وفي ضوء هذا النصّ، يعتقد خير الدين، أن من آليات مقاومة التخلف، نبذ الذاتية المغلقة والأنانية القاتلة، ومن ثُمّ ضرورة مقاومة التفرد والعزلة، لأن العالم هو عبارة عن قرية صغيرة، تسكنها أجناس مختلفة، تعيش فيها في وحدة تامة، ما يعني أن تعاون الأمة الإسلامية مع الأمم الأخرى، أمر ضروري، تمليه طبيعة الأشياء، كما تمليه المصلحة الكلية العامة للأمة، فضلاً عن أن في ذلك التعاون تكمن مساهمة الأمة الإسلامية، في عملية التقدم الإنساني، وتطور الجنس البشري.

تلك هي آليات المقاومة للتخلف، كما يراها خير الدين التونسي، إلا أن تلك الآيات، إذا ما تحققت، فإنها تفضي إلى نتائج حاسمة في تقدم المجتمع وازدهاره، وفي تحديث مؤسسات الدولة.

سابعاً: النتائج العامة

وهكذا فإنه يمكن حصر تلك النتائج، التي يتصورها خير الدين، على الوجه التالي:

١ ــ تحقيق الأمن، لأن: «أساس جميع ذلك حسن الإمارة، المتولد منه الأمن، المتولد منه الأمل، المتولد منه إتقان العمل، المشاهد في الممالك الأوروبية، بالعيان، وليس بعده عيان»[٢٣]. والأمن هنا، هو أن يأمن الإنسان على نفسه وعرضه وماله ومنتجاته وممتلكاته، مطمئناً في حياته، مستقراً في معيشته، وأن الاعتداء على هذه المناحي، يؤدي إلى قطع الآمال، وقطع الآمال يؤدي إلى قطع الأعمال، وقطع الأعمال يؤدي إلى ركود الحياة وتوقفها.

٢ ــ الحرية، لم يغفل، خير الدين، الحرية بجميع أشكالها وممارستها، باعتباره

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٨٢.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٤١.

أحد رواد النهضة العربية، كما يذهب إلى ذلك البعض[٢٤]، فقد تطرق إلى أنواعها، سواء الحرية الشخصيّة[٢٥]، أو الحرية السياسية[٢٦]: «وذلك أن تغيير المنكر في شريعتنا، من فروض الكفاية، وفرض الكفاية، إذا قام به البعض، سقط الطلب به، عن الباقين، فإذا تعينت للقيام به جماعة، صار فرض عين عليهم بالخصوص»[٢٧]. ويستند خير الدين، في حديثه عن الحرية، بقول الحكيم اليوناني، عندما خرج من بلاده، مهاجراً لما انعدمت الحرية، فلما سألوه، أين تصلح السكنى؟ أجابهم بقوله، تكون في بلد فيه الشريعة أقوى من السلطان. وهو بذلك كان يسعى إلى استبدال الاستبداد بالحرية، والاستبداد الذي رآه خير الدين في عصره، هو ما رآه غيره من بناة النهضة، أي استبداد بطانة السلطان المحيطة به والتي تزيّن له ما يخدمها، وتقبّح ما يضرها[٢٨]، ولذلك كما يقول، كان المؤرخون يمتنعون من شرح الوقائع، وتبيان أسبابها.

٣ ـ العدل، لقد أكد خير الدين، مبدأ تحقيق العدل، بين أفراد الأمة، على أنّه من ثمار مقاومة الظلم والاستبداد. مستشهداً في ذلك، بنصوص لأرسطو وابن خلدون، ومشيراً إلى العدل، باعتباره أساس العمران، في الإسلام، بقوله: «وبما نقلناه، يعمل ما كان للأمة الإسلامية، من نمو العمران، وسعة الثروة، والقوة الحربية الناشئة عن العدل، واجتماع الكلمة، وأخوة الممالك واتحادها في السياسة، واعتنائها بالعلوم والصناعات، ونحوها من المآثر العرفانية التي ظهرت في الإسلام»[٢٩]. وبذلك ربط خير الدين، بين العدل، والعمران، وهو ما أكده ابن خلدون في **المقدمة**.

٤ ـ بناء مؤسسات الدولة، تناول خير الدين كذلك، ما تفضي إليه آليات المقاومة، من نتائج في إصلاح المجتمع، وبناء مؤسسات الدولة. كتأسيس التنظيمات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والتعليمية. وهو يعتقد في أن: «الشريعة، لا تنافي تأسيس التنظيمات السياسية، المقوية لأسباب التمدن ونمو العمران»[٣٠]. ومن

---

(٢٤) انظر في ذلك: أحمد السماوي، **الاستبداد والحرية في فكر النهضة** (صفاقس: دار محمد علي الحامي، ١٩٨٨)، ص ٦٩.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٢٠٧.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٢٠٧.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٢٠٨.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٣٨.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ١١٩.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٦٥.

بين المؤسسات السياسية التي كان يدعو إليها، إحياء جماعة أهل الحلّ والعقد في الأمة الإسلامية، الموكول إليهم في الأساس تقديم النصح والإرشاد للحكام، والحد من استبدادهم، وكذلك تكوين المجالس النيابية، وتأسيس القوانين والتشريعات، للحد من الاستبداد الذي قد ينجم، إما عن علاقة الدولة برعاياها، أو بعلاقة الرعايا بعضهم ببعض.

خاتمـة

إن حصيلة ما تقدم هي أن خير الدين، يؤكّد بأن عملية التحديث وآلياتها، إنَّما تقوم بها الدولة، لا الأفراد. أما التحديث في ذاته، فمن غاياته الجوهرية تحقيق التقدم، وبناء العمران. بمعنى تشييد المؤسسات في المجتمع الذي تشرف عليه الدولة، وهو في ذلك يذهب إلى ما ذهب إليه ابن خلدون، من أن العمران، وبناء المؤسسات والتقدم الذي يحصل من ذلك ليس من طبيعة الأفراد، ولكنه متعلق، أساساً، بالدولة، باعتبار العمران، هو خاصية من خصائص الدولة وحدها، ومن ثُمّ فإن الدولة، هي التي تقوم بعملية التحديث، في رأي خير الدين، وهي التي تخلق آلياته: المقاومة، ومحاربة التخلف.

وكذلك فإن خير الدين، وإن كان يحثّ على الأخذ من أوروبا، والاحتكاك بها، لا يعني أنّه كان يهدف إلى إذابتنا في حضارتها، بل بالعكس كان يهدف إلى أن نقف منها موقف الندّ، لكي لا تقضى على هويتنا الخاصة، فهو كان يرى في أن التقدم الحقيقي هو الذي يكون ممزوجاً بين عناصر شريعتنا، والتنظيمات الأوروبية، لأنهما لا يتناقضان.

الفصل الثامن

فكر المقاومة في خطاب الحركات الإصلاحية: جمال الدين الأفغاني، محمد عبده، ابن باديس

عبد الوهاب خالد(*)

أولاً: الإصلاح والمقاومة في المشرق والمغرب

إن حالة المشرق والمغرب العربيين العقلية والاجتماعية والسياسية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، قد بلغت قمة من التأخر والانحطاط، والسبب يرجع في أغلب الحالات إلى داء الجهل الذي هيمن على العقول، ولهذا كانت البلدان الإسلامية تعيش في الأوهام والخرافات، والعادات والبدع السيئة، وكذا ما عانته شعوب هذه البلدان من المظالم والجهل والاستبداد من جراء الاستعمار الغربي.

هذه الظروف التاريخية تجعل المستقرلتاريخ المجتمعات الإسلامية يستنتج ما يكتنزه من جهود وحركات إصلاحية تعكس نمطاً من فلسفة المقاومة في الفكر الإسلامي المعاصر لما حملته من خطابات جسدتها تلك الأفكار والأساليب وطرق الإصلاح لأوضاع المسلمين وإخراجهم من دائرة التخلف. ومن أبرز الخطابات الإصلاحية في التاريخ الإسلامي تلك التي قام بها الغزالي، وابن تيمية، ابن رشد، وجمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، والكواكبي، وخير الدين التونسي، وعبد الحميد ابن باديس.

كما يمكن تلخيص الظروف والدوافع التي أوجدت هذه الحركات الإصلاحية

(*) كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم الفلسفة، جامعة باتنة ـ الجزائر.

في القرن التاسع عشر، منها على الأخص التخلف الفكري للمجتمعات الإسلامية، وكذا تزمت العلماء ورجال الدين في فترة تواجد الانتداب والاستعمار الغربي.

● لكن ما هي صور التقارب والاختلاف في فلسفة المقاومة في خطاب هذه الحركات الإصلاحية؟

● إذا كان هدف هذه الفلسفات واحد، فهل سبل تحقيقها واحدة؟

● إلى أي مدى امتدت هذه الحركات الإصلاحية في العالم العربي والإسلامي؟

مفهوم الإصلاح، هو محاولة الدعاة والعلماء والمفكرين والسياسيين، إلى إيقاظ الوعي المشرقي والمغربي الإسلاميين، من خلال إدراك آلام ومآسي الشعوب العربية والإسلامية، والمخاطر المحيطة بهما، ثُمّ التفكير بعمق في الأسباب والحلول المناسبة لهما. ذلك ما يجعل كُلّ مصلح ينظر إلى إصلاحه من زاويته وبحسب مفهومه، فكان من ذلك مصلحون مختلفون دعوا إلى الإصلاح في أقطارهم بحسب بيئتهم وثقافتهم وعقليتهم، نذكر منهم: السيد جمال الدين الأفغاني، والشيخ محمد عبده، والكواكبي، وابن باديس، ومالك بن نبي وغيرهم.

وظلت آراء هؤلاء تعمل عملها في حياتهم، بل حتّى وبعد موتهم، وبالتالي فإن فكرة الإصلاح فكرة نسبية وجليلة في حدّ ذاتها تختلف باختلاف الظروف والعصور والبيئات، ومنه تعتمد فكرة الإصلاح على الجانب السياسي أو الجانب العلمي والديني، أو على كليهما معاً[(١)]، ولأجل ذلك سنحاول أن نسقط هذه الفكرة على فكر وفلسفة المقاومة عند زعماء الإصلاح في العالم العربي والإسلامي ومنهم: جمال الدين الأفغاني، محمد عبده، عبد الحميد ابن باديس، بغرض استقراء آرائهم ومواقفهم في مقاومة الاستعمار ورواسبه.

ثانياً: جمال الدين الأفغاني (١٨٣٩ ـ ١٨٩٧م)

يشكل فكره بداية النهضة الثقافية والعقلية في العالم الإسلامي خلال القرن ١٩م، وذلك بسبب الأزمة العقلية والفكرية التي كان يعاني منها المسلمون آنذاك، وسبب هذه الأزمة هو البيئة الإسلامية المتخلفة من جراء انتشار الجهل بين شعوبها، والذي يعود إلى الاستعمار بمختلف أجناسه، والحل الذي تتضمنه فلسفة المقاومة في فكر «جمال الدين الأفغاني» يكمن في الإصلاح الفكري من خلال المجالات التالية:

---

(١) محمد طهاري، **مفهوم الإصلاح بين جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده**، ط ٣ (الجزائر: دار الأمة، ١٩٩٩)، ص ١٤.

١ ـ الإصلاح الدينيّ والعلمي

يرى جمال الدين الأفغاني أن المسلمين ما صاروا أمة إلا بحسن فهمهم لدينهم، وما ضعفوا إلا بانحرافهم وابتعادهم عنه، حيثُ يقترح طريقة قويمة للعودة إلى الأصل، تتجلى في إجابته عن سؤال يدور حول الطريقة القويمة التي ينبغي على المسلمين إتباعها لتحقيق التمدن ومساواة أوروبا آنذاك، قائلاً: «لا بُدَّ من حركة دينية لأننا إذا نظرنا في سبب انقلاب حالة عالم أوروبا من الخشونة إلى المدنية نراه في الحركة الدينيّة»[٢]. ثُمّ سئل عن كيفية هذه الحركة الدينيّة الإسلامية؟ فقال: «حركتنا الدينيّة هي اهتمامنا بقلع ما رسخ في عقول العوام والخواص من فهم بعض العقائد الدينيّة والنصوص الشرعيّة في غير وجهها الحقيقي»[٣]. كما يقول أيضاً: «. . . فلا بُدَّ من بثّ العقائد الدينيّة الحقّة بين الجمهور وشرحها له على وجهها المناسب، ولا بُدَّ أيضاً من تهذيب علومنا وتفتحها وتأليف كتب فيها قريبة المأخذ سهلة الفهم لنستعين بها على تقدمنا»[٤].

كما كان يدعوا إلى إصلاح ديني على قدر فهم الشعوب الإسلامية للدين لكونه يريد ديناً يتلاءم والنهضة الحديثة للقرن ١٩م، ذلك ما جعله يعتبر مسألة البلدان الإسلامية السياسية لا تكمن في كيفية جعلها قوية وناجحة فحسب، بل تكمن في كيفية إقناع المسلمين بأن عليهم أن يفهموا دينهم فهماً صحيحاً، وأن يعيشوا وفق تعاليمه.

كما يلح على وجوب تعلم المسلمين لعلوم وفنون أوروبا العديدة من دون تقليد، وذلك لخلق مدنية إنسانية ومزدهرة، وهذه الفكرة كانت منتشرة في أوروبا في القرن ١٨م وهو الذي أدخلها في العالم الإسلامي، ومثال ذلك أن أوروبا خلقت مدنية جراء الإطلاع على الحضارة الإسلامية وخرجت من الجهل الذي كانت تعيشه في أحضان الكنيسة. وبالمثل يحاول جمال الدين الأفغاني الإشارة إليه بالنسبة إلى الأمة الإسلامية. كما أعطى مكانة كبيرة للإنسان المفكر العاقل، حيثُ يعتبر أن الدين الإسلامي لا يتعارض مع العلم وهذا دليل على إطلاعه على الدين الإسلامي.

---

(٢) محمد رشيد رضا، **تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده: وفيه تفصيل سيرته وخلاصة سيرة موقف الشرق وحكيم الإسلام السيد جمال الدين الأفغاني** (القاهرة: دار المنار، ١٩٣١)، ص ٨٣.

(٣) المصدر نفسه، ص ٨٣.

(٤) المصدر نفسه، ص ٨٣.

٢ ـ الإصلاح السياسي

تعود منطلقات الإصلاح السياسي في فكر المقاومة عند جمال الدين الأفغاني إلى عدائه للاستعمار الإنكليزي، لما يكنه هذا الأخير من عداء للمسلمين، حيثُ استخلص هذه الفكرة خلال تنقلاته بين مختلف الدول الإسلامية كمصر والهند وإيران، حيثُ كانت أفكاره الإصلاحية السياسية تقوم على ما يلي:

● إنشاء الجامعة الإسلامية التي تهدف إلى جمع شتات المسلمين وتوحيد كلمة الإسلام في سائر أقطار العالم في دولة إسلامية واحدة.

● محنة بلاد الشرق، سببها يعود إلى أن أولي الأمر في الأمم الإسلامية متحدون على الخلاف ومختلفون على الإتحاد، مطاعون للاستعمار، يقول في هذا الشأن: «أنرضى ونحن المؤمنون وقد كانت الكلمة العليا أن تضرب علينا الذلة والمسكنة وأن يستبد في ديارنا وأموالنا من لا يذهب مذهبنا ولا يردّ مشربنا ولا يحترم شريعتنا»[٥].

● يرى أن المخرج من هذه المحنة للعالم الإسلامي يكمن في وحدة المسلمين من خلال إنشاء (الجامعة الإسلامية) والتمسك بتعاليم القرآن الكريم.

٣ ـ الإصلاح الاجتماعي

يتمحور فكر المقاومة على ضوء الإصلاح الاجتماعي في الأفكار التالية:

● بثّ روح جديدة في الشرق حتّى ينهض بثقافته وعلمه وتربيته، وتمكن من تنقية عقيدته من الخرافات والأوهام.

● السبيل الوحيد لإيقاظ المسلمين من نومهم هو تعليمهم وتثقيفهم لمحاربة الجهل لكونه عقبة في تأليف القلوب وتنوير العقول، وذلك بإنشاء مدرسة جديدة من الكتّاب تحرك الشعور والهمم.

● اهتمام الأفغاني بإنشاء الصحف كجريدة **مصر** في سوريا، وجريدة **التجارة** في الإسكندرية.

● محاربة داء الاتكال والتواكل الذي كبّل العقول اتكالاً على القضاء والقدر، وذلك بإعطاء مفهوم جديد لهما، يبعث في نفوس المسلمين الشعور بالعزة والكرامة والمجد.

---

(٥) جمال الدين الأفغاني، **الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني: مع دراسة عن الأفغاني الحقيقة الكلية**، تحقيق محمد عمارة (القاهرة: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، ١٩٦٨)، ص ٢٤.

● تخليص الدين الإسلامي من البدع بمحاورة العقول وتربية النفوس.

● وجوب الجمع بين التعليم النظري والعملي، لأن أسباب تأخر الشرق تعود إلى سيطرة العلوم النظرية والآراء الفلسفية والدراسات التاريخية.

● التعليم الصحيح هو الذي يقود الأمم إلى السلام والرخاء والعدالة الاجتماعية، وذلك كُلّه قائم على العامل البشري، أي الإنسان.

● وما يمكن استخلاصه كمنهج في الإصلاح عند جمال الدين الأفغاني أنّه يطالب بالاجتهاد وبالرجوع إلى العقل، وهذا منهج المعتزلة والالتزام بمبادئ القرآن والسنة مع الاعتماد على العقل من خلال إيقاظ روح التضامن الإسلامي عن طريق التمسك بالقرآن، وإلغاء العصبية المذهبية والاجتهاد في فهمه، ومحاربة البدع والخرافات بأسلوب الإثارة وإيقاظ الوعي.

ثالثاً: محمد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥م)

لقد كان لنشأة فكر المقاومة في الحركة الإصلاحية للشيخ محمد عبده عوامل وظروف داخلية وخارجية تتمثل في التالي:

١ ـ الداخلية

● فشل ثورة أحمد عرابي عام ١٨٨٢ ضدّ التدخل الأجنبي.

● الاحتلال الإنكليزي لمصر بعد ذلك.

● فقر المجتمع المصري، وجهله بحقوقه وواجباته.

● إرهاق الشعب المصري بالضرائب التي يفرضها الحكام، طغيان الأوهام والخرافات، اختلاط الوثنية بالوحدانية، جمود الأزهر.

● نوم الحكام وانهزامهم.

● انقسام المثقفين المصريين إلى طبقتين لكُلّ منها عقليتها الخاصة (العقلية الإسلامية المقاومة لكُلّ تغيير، عقلية الأجيال الطلائعية القابلة لكُلّ تغيير ولكل أفكار أوروبا الحديثة).

٢ ـ الخارجية

● عجز الخلافة العثمانية، وبداية زوالها من جراء تفككها وضعفها.

● في المقابل نهضت أوروبا مادياً، وإغراء الشعوب بالقيم كالعدالة، والمساواة، والحرية، والديمقراطية.

● التآمر على الخلافة العثمانية لتمزيقها، ثُمّ إيقاع مصر في قبضتها.

● تأثير عصر التنوير بأفكاره الفلسفية على بعض المثقفين المصريين (المتغربين).

هذه الظروف كانت موضوعاً لفكر محمد عبده، فكان الإصلاح سبيله للخلاص منها، فانطلق كأستاذه جمال الدين الأفغاني من قضية الانحطاط والتخلف الخاص بالمجتمعات الإسلامية، ونجد لهذه الفكرة امتداداً عند عبد الحميد ابن باديس في الجزائر. وبذلك سارت أعماله الإصلاحية في اتجاهين:

الأول، اتجاه يحافظ على التراث العربي الإسلامي.

الثاني، اتجاه ينزع إلى نحو الاستفادة من ثمار الحضارة الغربية.

من أهم المسائل التي كانت محاوراً لفكره الإصلاحي:

ـ **إصلاح الدين**، يرى أن الإسلام هو مبدأ يمكّن المسلمين من التمييز بين الصالح والطالح، وبين مختلف وجوه التغيير الحاصل، ولذا كانت مهمته الإصلاحية تتمثل في شقين:

١ ـ إعادة تحديد ماهية الإسلام الحقيقي.

٢ ـ النظر في مقتضياته بالنسبة إلى المجتمع الحديث، حيثُ يقول: «ارتفع صوتي بالدعوة إلى أمرين عظيمين، الأول تحرير الفكر من قيد التقليد، وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى، واعتباره من ضمن موازين العقل البشري التي وضعها الله لترد من شططه، وتقلل من خلطه وخبطه. وأنه على هذا الوجه يعدّ صديقاً للعلم باعثاً على البحث في أسرار الكون، داعياً إلى احترام الحقائق الثابتة، مطالباً بالتعويل عليها في أدب النفس وإصلاح العمل»[(٦)].

ومنه، إصلاحه الدينيّ موجه إلى العقول والقلوب لتحريرها من داء التقليد الذي تصاب به الأمم الجامدة، والحضارات الخاملة التي تفقد روح العطاء والإبداع والعودة بالمسلمين إلى الدين الصحيح، ولأجل ذلك ركز جهوده في الإصلاح الدينيّ على الأزهر، حيثُ يرى إنّه إذا تمّ إصلاحه، فإنه سيقدم للعالم الإسلامي خدمة جليلة، لكونه سيخرج شباباً غيورين على الدين، يقومون بنشر تعاليمه في العالم، حيثُ سعى إلى العمل على إصلاح الأزهر ونظام تعليمه وضبطها بقوانين وتوسيع مناهجه لتشمل العلوم الحديثة، وكذا تحسين الخدمات الاجتماعية لشيوخ الأزهر (الأساتذة) ثُمّ الطلبة الداخليين.

---

(٦) محمد عبده، **رسالة التوحيد** (بيروت: دار الفكر، [د. ت.])، ص ٧٥.

لقد كان أمل الإمام عبده من إصلاح الأزهر هو أن يتخذ منه مركزاً للحركة الإصلاحية، ولنهضة عقلية في البلاد كلها، ومن أهم الوسائل التي اتخذها في إصلاح الدين، هو تفسير القرآن الكريم، حيثُ كان يرى أن إصلاح المسلمين عن طريق دينهم أيسر وأصح من إصلاحهم عن طريق الإصلاح المبني على مجرد العقل ومقاييس المنفعة والتقليد الأوروبي، إذ يقول في هذا الشأن: «إن الغرض الذي يرمي إليه جميعهم، إنَّما هو تصحيح الاعتقاد، وإزالة ما طرأ عليه من الخطأ في فهم نصوص الدين، حتّى إذا سلمت العقائد من البدع تبعها سلامة الأفعال من الضلال والاضطراب واستقامة أحوال الأفراد، واستضاءت بصائرهم بالعلوم الحقيقية الدينيّة والدنيوية وتهذيب أخلاقهم بالملكات السليمة»[٧].

ومنه حاول أن يسيطر على برنامج التعليم في المدارس حتّى يتمكن من إصلاح النفوس، على ضوء التوسيع في تحليل التاريخ الإسلامي وتركيبه، ونشر مبادئ الدين الصحيح.

ـ **إصلاح اللغة وأساليبها**، من أهم المسائل التي اهتم بها عبده وعمل من أجلها، هي إصلاح اللغة العربية، وما يؤكّد ذلك قوله: «والأمر الثاني إصلاح أساليب اللغة العربية في التحرير، سواء كان في المخاطبات الرسميّة بين دواوين الحكومة ومصالحها، أو في المراسلات بين الناس، أو في ما تنشره الجرائد منشأ ومترجماً»[٨]. نستنتج من خلال قوله هذا الغاية من فكره الإصلاحي في هذا المجال، إصلاح لسان الأمة وآدابها من خلال الكتابات في الجرائد بأسلوب متأثر بالكتب الأزهرية، وبلغة الفلسفة الإسلامية.

إضافة إلى إصلاح أساليب الكُتّاب ومستوى لغتهم من خلال تقديم نماذج للكتابة في جريدة **الوقائع المصرية**.

كما يؤكّد ذلك بضرورة توجيه وتغذية لغة الشباب الناشيء آداب بعض المصادر العربية منها (مقامات بديع الزمان الهمذاني) وجعلها نماذج لأساليب جديدة. وما يوضح إسهامه في هذا المجال التربوي، هو مساعدته كثيراً من الأساتذة على تدريس كتب الأدب في الأزهر، فكان ذلك سبباً في نهضة لغوية أدبية وواضحة.

ـ إصلاح التربية والتعليم، تعدّ التربية والتعليم في فلسفة المقاومة عند «عبده» أساس تطور البلاد وازدهارها، لأن التربية أداة فعالة لتوجيه سلوك الفرد، ومنهج

(٧) المصدر نفسه، ص ٨٧.

(٨) المصدر نفسه، ص ٩٠.

علمي ونفسي وفلسفي لإعداد الأفراد. ولأجل ذلك نادى بعدم الفصل بين التعليم المدني والديني، بل ينبغي أن يكون الدين هو أساس التعليم.

ولتحقيق هذا المشروع الإصلاحي، يرى بوجوب الاعتماد على الأغنياء في دعم المشاريع التربوية، حيثُ يقول: «أمر التربية هو كُلّ شيء، وعليه يبنى كُلّ شيء، وأي إصلاح للشرق والشرقيين لا بُدَّ أن يستند إلى الدين»[٩]. وعلى ضوء ذلك قسّم التعليم إلى ثلاث مراحل بحسب تقسيمه للناس إلى ثلاث طبقات:

الطبقة الأولى، عامة الناس.

الطبقة الثانية، الساسة.

الطبقة الثالثة، العلماء وأهل الإرشاد.

حيثُ يوصي بالتزام هذه الطبقات بالتعليم كمّاً ونوعاً.

كما يعتبر التربية هي العصا السحرية التي تغير كُلّ شيء في الحياة، حيثُ تحوّل السلبي إلى إيجابي، والمنقوص كاملاً، وهذا ما جعله يخلص إلى أن الإصلاح التربوي سبيلاً للإصلاح السياسي، وهذا ما يختلف فيه مع جمال الدين الأفغاني، ويتفق فيه مع ابن باديس. كما يؤكّد على أن التربية والتعليم هما الأساس في نجاح كُلّ مشروع سياسي أو اجتماعي، ومنه فالإصلاح التربوي وسيلة لمواجهة الزحف الاستعماري في البلاد العربية بوسائله، منها مدارس جمعيات التبشير، حيثُ ساهم في إنشاء المدارس والجمعيات الخيريّة التي تقوم على التعليم المؤسس على مبادئ الدين، كمدرسة دار العلوم العليا، والجمعية الخيريّة الإسلامية[١٠].

كما يرى أيضاً، أن التقدم الاجتماعي والاقتصادي والسياسي ينبغي أن يستبقه تقدم ديني ونفسي. لكن ما يؤخذ عليه في هذا المجال هو إغفاله الجوانب الأخرى من حياة المجتمع كحل المشاكل الاجتماعية والاقتصادية، والتشريعية.

ـ **الإصلاح السياسي**، من دوافع مشروعه للإصلاح السياسي، سياسة المكر والخداع التي تمارسها بريطانيا في مستعمراتها وبخاصة في المشرق العربي، نتيجة لتصرفات الحكام المستبدين، وجهل الشعب بالسياسة، ذلك ما دفعه إلى مهاجمة الرجعيين والسياسيين المحترفين، والمحتلين وعملائهم.

يقوم مشروعه الإصلاحي في مجال السياسة على أمرين: إصلاح الحكومة

---

(٩) المصدر نفسه، ص ١٠٣.

(١٠) طهاري، **مفهوم الإصلاح بين جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده**، ص ٩٧.

وإصلاح الرجال، ولتحقيق هذه الغاية يرى أن للأمة (سلطة الشعب) دوراً في مراقبة الحكام، وإرشاد الحكومات لتحقيق الحقّ والعدل. كما ينادي بوجوب حماية الأخلاق، والأخذ بالتربية القومية قصد إعداد جيل قادر على حمل مشعل النضال وقيادة الأمة نحو الكرامة والحرية، وكذا وجوب تطهير المجتمع من النفوس الضعيفة ومحترفي السياسة والانتهازيين، وإبدالها بحاكم قوي، عادل، نزيه. إضافة إلى إدخال نظام تربوي هادف في الأزهر، والاعتناء بالجمعيات الخيريّة، ومراقبة المدارس، وتدعيم الصحافة الوطنية التي تعبر عن مطالب الجماهير.

ـ **الإصلاح الاجتماعي والاقتصادي**، عالج قضايا خطيرة في المجتمع والاقتصاد، ومن أبرزها: قضايا المرأة والتعليم، وعلاقة الأغنياء بالفقراء، وأوضاع الفلاحين والعمال ومشكلة الكسل والوقت، ومسألة صندوق التوفير.

وأول مسألة اجتماعية وقف عندها محمد عبده موقف المفكر الحكيم هي مسألة إضراب عمال التبغ المصريين سنة (١٩٠٠) ضدّ الشركات الرأسمالية، حيثُ نادى من خلال فتوى مشهورة بوجوب تدخل الدولة في الاقتصاد والتحكيم بين العمال وأرباب العمل، وهذا ما يتماشى وروح الدين الإسلامي في رعاية مصالح العامل الاقتصادية والاجتماعية. ومنه يمكن تلخيص أفكاره الإصلاحية في هذا المجال في التالي:

● ينبغي على الأغنياء أن يقوموا بدور مهم في المجتمع ولا سيّما في مجال التعليم، لكونه السلاح الذي يتصدى به الشعب المصري للدفاع عن نفسه ضدّ المصالح من أجانب ودخلاء.

● رفض التقسيم الطبقي للمجتمع، من خلال معاداته للنظام الطبقي الوراثي الذي يصبح فيه الإنسان غنياً لكونه ورث الغنى، أو فقيراً لأنه ورث الفقر.

● النسب وحده لا يكفي للرفع من قيمة الإنسان أو خفضها، بل أساس ذلك هو ما يكون عليه المرء من فضائل.

● العمل هو أساس الحياة والشرف والجاه، لكون العمل هو القيمة الحقيقية التي تمنح هذه الحياة لذّاتها الوحيدة والأصيلة، يقول: «من لا يذوق لذة العمل الاختياري، لا يذوق لذة الراحة الحقيقية»[١١].

● الانقسام الاجتماعي ليس سنّة ثابتة في الخلق، وإنَّما يرجع إلى أسباب مادية وبشرية (سلوك الناس، ظروفهم، نظمهم ومجتمعاتهم).

---

(١١) عبده، **رسالة التوحيد**، ص ٨٤.

● التكافل الاجتماعي من أهم أسس النجاح في الحياة الاقتصادية والاجتماعية لأفراد المجتمع، لكونها من الفضائل التي أقرها العلماء والحكماء والسياسيون في مؤلفاتهم.

● الظلم الاقتصادي هو أشدّ أنواع الظلم الذي يقع على الإنسان من أخيه الإنسان، والمخاطر التي تهدد المجتمعات من جراء سلطان رأس المال فيها.

● إصلاح كامل وجوه القضاء الشرعي بمحاكمه وقضاته ومحاميه وعماله، والعلاقة بين هؤلاء، وبين المتقاضين والعدالة في آن واحد، حيثُ أخذت العدالة مجراها، وارتقى النظام فيها.

مما سبق، نستنتج أن جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده يتفقان في الغاية ويختلفان في الوسائل والطرق المؤدية إليها، حيثُ كان الجانب السياسي طاغياً على فكر المقاومة في حركة الأفغاني الإصلاحية، بينما ركز محمد عبده أفكاره الإصلاحية على إصلاح الفرد والمجتمع بإصلاح المؤسسات التربوية مثل الأزهر والمدارس ومختلف المساجد، وجمعية التقارب بين الأديان.

كما إنهما اختلفا في طرق المقاومة ضدّ الأمراض التي تعاني منها الشعوب الإسلامية وبخاصة منها الاستعمار، حيثُ يدعو جمال الدين الأفغاني إلى الأخذ بالثورات السياسية في العالم الإسلامي، أما محمد عبده فيرى أن الوسيلة الوحيدة تكمن في إحياء العاطفة الدينيّة في كُلّ قطر إسلامي لأن هدف الجميع واحد، أي الوعي الدينيّ والثقافي والاجتماعي[(١٢)].

وما يمكن استنتاجه من فلسفة المقاومة في حركتيهما الإصلاحية، أن جمال الدين الأفغاني يعتبر أن العلم لا يكفي في النهضة بالعالم الإسلامي، لأن ظروف القرن التاسع عشر الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، تتعارض وأفكار محمد عبده الداعية إلى أن الإصلاح الاجتماعي لا يتم إلا عن طريق خلق المدارس بكثرة في كُلّ أنحاء العالم العربي.

رابعاً: عبد الحميد بن باديس (١٨٨٩ ـ ١٩٤٠م)

لقد كانت الحركة الإصلاحية التي قادها ابن باديس في الجزائر، تمتاز عن «الإصلاحية الكلامية المجردة» التي قام بها الشيخ محمد عبده في المشرق العربي، ذلك أن حركة ابن باديس هي أقرب الحركات إلى النفوس والعقول على حدّ سواء، بما اتبع

---

(١٢) المصدر نفسه، ص ٩٨.

من منهج مستلهم من قوله تعالى: ﴿**إن الله لا يغيّر ما بقوم حتّى يغيّروا ما بأنفسهم**﴾[(١٣)]، أي باعتبار أن «مفتاح القضية يكمن في روح الأمة»، وتسليمها بأن تكوين الحضارة كظاهرة اجتماعية، إنَّما يكون في الظروف والشروط نفسها التي ولدت فيها الحضارة الأولى «حضارة الإسلام».

لقد كان ابن باديس من المصلحين الذين طغت عليهم الاهتمامات العلمية الدينيّة «السلفية» أو» الزيتونية»، على نظراته الأخلاقية الاجتماعية. كنتيجة للبيئة الجزائرية الاستعمارية التي أفرغت العقلية الجزائرية من مجالات التفكير والتنوير والعلمية، وهذا بخلاف بيئة محمد عبده التي كانت تحافظ على أسس المجتمع المصري التقليدية والمتطورة في آن واحد.

والحق أن ما أنجزته «جمعية العلماء المسلمين الجزائريين» بقيادة ابن باديس، تمثل خير تمثيل الصورة التي يمكن أن تتخذها أسسها النظرية على أن «العلم الصحيح والخلق المتين هما الأصلان اللذان ينبني عليهما كمال الإنسان»، وأن الإصلاح ذُو شقين مترابطين، التعليم من ناحية ونبذ الجمود والأوضاع «الطرقية» والاستعمارية، كنتيجة للعلم والتعليم من ناحية ثانية، فبهذا المنهج يمكن «ترقية المسلم الجزائري في حدود إسلاميته التي هي حدود الكمال الإنساني وحدود جزائرية التي بها يكون عضواً حياً وعاملاً في حقل العمران البشري وحدود عروبته التي تمنحه مع «الجزائرية والإسلامية والإنسانية» الشخصيّة التاريخية الثقافية المميزة»[(١٤)].

والشيخ ابن باديس، كما يتضح من خلال العديد من النصوص، كان صريحاً كُلّ الصراحة في القول إن «صلاح التعليم أساس الإصلاح»، لأن التعليم هو الذي يطبع المتعلم بالطابع الذي يكون عليه في مستقبل حياته، وما يستقبل من علمه لنفسه وغيره، كما يرى أن عملية التغيير الاجتماعي ينبغي أن تنطلق من داخل الذات أو التغيير الإنساني، لا من المؤسسات الاجتماعية، فإن إصلاح الذوات الفردية هو الذي يجرّ بالضرورة إلى إصلاح المجتمع كُلّه، فالإصلاح هنا ينبغي أن ينصب على العقل **أولاً**، أي إصلاح العقائد؛ وعلى الأخلاق **ثانياً**، أي تقويم النفس وبناء الفضائل.

لا شكّ أن أفكار ابن باديس وإنجازاته الإصلاحية تمثل إلى حدّ بعيد استجابة عملية لدعوة محمد عبده وتلميذه رشيد رضا، ولا سيّما إذا عرف المرء أن عبده كان معروفاً تماماً ومقروءاً في أوساط العلماء الدينيين في المغرب العربي كُلّه، وله أنصار

---

(١٣) **القرآن الكريم**، «سورة الرعد،» الآية ١١.

(١٤) عبد الحميد بن باديس، «فاتحة العام الثاني من العقد الثاني،» **مجلة الشهاب**، السنة ١، العدد ١٢ (نيسان/ أيريل ١٩٣٦)، ص ١ ـ ٤.

كُثُر في الجزائر وتونس على وجه الخصوص، وهو قد زار الجزائر أيضاً واتصل بعلمائها(١٥).

ومع أن ابن باديس نفسه قد اتهم بأنَّه «عبداوي»، وتارة أخرى بأنَّه «وهابي»، إلا أن من الحقّ أن يقال إن مشروعه الإصلاحي الأساسي، الذي تجسد في نشر التعليم وإنشاء جمعيات التهذيب والتعليم العربي والمنتديات الأدبية والصحف و«الكتاتيب القرآنية»، في أنحاء الجزائر، والذي كان قد ابتدأ من مركز دعوته في قسنطينة، قد جاء نتيجة للظروف التاريخية التي مرت بها «الجزائر المستعمرة»، ولم يأتِ نتيجة تأثره المباشر بأفكار محمد عبده. وابن باديس نفسه يصرح على كُلّ حال بأن قراءته لمحمد عبده قد جاءت متأخرة على مشروعه، لذلك فهي نتيجة لتأمله في القرآن.

إن ابن باديس كغيره من المصلحين المجددين، اتخذ السلفية منهجاً بنى عليه جميع مبادئه ومنهاجه في الإصلاح الدينيّ، وكان يوجه طلبته ومستمعيه في كُلّ مناسبة ليكونوا قادة الأمة وموجهيها.

ولكن السلفية كما فهمها وطبقها على المجتمع الجزائري خلال ثلاثة عقود من الزمن، لم تكن تعني التقوقع والانطوائية والانغلاق والهروب من مواجهة الماضي وآلامه، بل هي كما عبر عنها الشيخ البشير الإبراهيمي «نشأة وارتباط ودراسة»(١٦)، ونقطة انطلاق الحاضر بكل همومه ومشاكله، فالإصلاح عنده لم يكن محصوراً في إصلاح العقيدة، بل وإنَّما كان شاملاً يتناول قطاعات المجتمع من دون التركيز على ناحية معينة على حساب نواحٍ أخرى.

ومن هنا يتضح شيء من الاختلاف في التصور والمنهج بين ابن باديس في الجزائر، وبين رائدي الإصلاح في العصر الحديث «الأفغاني» و«محمد عبده»، ذلك أن الأفغاني كان رجل سياسة وإن ارتدى لباس المصلح الدينيّ، ولهذا اتسمت حركته منذُ البداية بالطابع السياسي، وترك تأثيراً لا ينكر في بلدان العلم الإسلامي ومنها الجزائر، أما الشيخ محمد عبده فقد أصبح يستعيذ من السياسة بعد الإحباط الذي أصابه على أثر فشل ثورة عرابي الذي كان خطيبها المؤثر، فصب جهوده كلها على العلم والتعليم حتّى اتهمه بعض المؤرخين بالضعف والتخاذل، فقال عبد الرحمن

(١٥) عمار الطالبي، **آثار ابن باديس** (الجزائر: مكتبة الشركة الجزائرية، [١٩٦٨])، ج ١: **حياته وآثاره**، ص ٣٣.

(١٦) محمد البشير الإبراهيمي، **عيون البصائر: مجموع المقالات التي كتبها افتتاحيات لجريدة البصائر خاصة** (الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ١٩٧١)، ج ٢، ص ٦٢٢.

الرافعي[١٧]: «ونقطة الضعف لشخصية الأستاذ هي تخلفه عن الكفاح السياسي واختلافه في هذه الناحية مع أستاذه جمال الدين الأفغاني».

أما ابن باديس فقد جمع بين الاتجاهين السياسي والتربوي، ووفق بينهما فدعوته الإصلاحية وإن كانت تعتمد التربية كوسيلة أساسية في عملية التغيير، لم تستلزم انقطاعاً عن الواقع لوجهه السياسي والاجتماعي، ولذلك أسهم الرجل في الميدان التربوي بإسهام واضح، وفي الوقت نفسه كان له فضلاً عن ذلك مواقف سياسية ثابتة في عمومها، ولكنها متقلبة في خصوصيتها متأرجحة بين راديكالية وطنية، ومهادنة إصلاحية مع الاستعمار مدة حياته النضالية، وربما كان كالشيخ محمد عبده (أحياناً) الذي أراد أن يتخذ من الإنكليز سنداً في عملية التغيير المنشودة بعد أن فشلت محاولاته في الحصول على تأييد الخديوي لمشاريع الإصلاحية[١٨].

ولكن ابن باديس اقتنع في بداية المطاف أنّه لا جدوى من مهادنة الاحتلال، وإن من الواجب رفضه والتصدي له، على أن رفضه لهذا النظام الاستعماري وإن كان يتم بأسلوب هاد خالٍ من المزايدة، فإنه كان قاسياً لا هوادة فيه، فقد تحول في مجمل مواقفه من التشدد الثقافي إلى التشدد السياسي، ومن التشدد السياسي إلى المبادرة باتّخاذ مواقف أوشكت أن تكون ثورية في مواجهة النظام الاستعماري.

إن هذه الصلابة في المواقف الباديسية المخطط لها بدقة وثقة، تبدو جلية في نداءاته المتكررة لأبناء وطنه، الذين يحثهم فيها على الثقة بالنفس والاعتماد على الله والمثابرة على العمل والنظام، لأن ذلك بحسب ما يرى «خطوة ووثبة وراءها خطوات ووثبات، وبعدها إما الحياة وإما الممات»[١٩].

والحق أننا إذا اعتبرنا أن قيمة الرجل مرهونة بما حققه من أعمال في قومه، فإن النتائج التي توصل إليها في حياته، وآثاره التي تركها في الأجيال بعد وفاته، كانت واضحة وضوحاً لا يحتمل الجدل والنقاش، في حين اتسمت مواقف غيره وبخاصة السياسية منها، بالمهادنة وعدم الوضوح، وهذا بشهادة معظم الباحثين الذين اتهموه بدراسة الرجل على اختلاف جنسياتهم وأيديولوجياتهم، فمثل هذا التصور في الواقع لم يقدمه أحد من المصلحين المجددين إلا الشيخ محمد عبده في بعض المسائل المالية

---

(١٧) عبد الرحمن الرافعي، **جمال الدين الأفغاني، باعث نهضة الشرق، ١٨٣٨ ـ ١٨٩٧**، أعلام العرب؛ ٦١ (القاهرة: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، [١٩٦١])، ص ١٣٢.

(١٨) عمر الدسوقي، **في الأدب الحديث** (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٦٤)، ج ٣، ص ٢٩٩.

(١٩) عبد الحميد بن باديس، «كلمة قالها ابن باديس،» **مجلة الشهاب**، السنة ٦، العدد ١٢ (أيلول/ سبتمبر ١٩٣٦)، ص ٢٧٢.

والاجتماعية والعائلية، في هذا العصر. لأن حركاتهم اقتصرت على الجوانب النظرية، وإن تجاوزاتها أحياناً إلى مجال التطبيق العقلي، فلم تكن لتتعدى الأسلوب التقليدي في الدعوة على طريقة الدعاة والمبشرين[٢٠].

ولكن نستطيع أن نؤكد منذُ الآن أن ابن باديس حقق هدفه الأول في تبليغ آرائه الإصلاحية ووعظه النقدي من خلال عمله الإصلاحي المجسد في مقالاته وخطبه وندواته ومؤسساته التربوية والإصلاحية العامة والخاصة، ونجح بالتالي في إخراج الشعب الجزائري من دائرة الثقافة الاستعمارية جزئياً على الأقل، وكان نجاحه هذا خطوة نوعية في الكفاح الوطني في مرحلة أوشك اليأس فيها أن يتسلل إلى القلوب، ويستولي على النفوس، أما الشيخ عبده فإنه قد حاول هو الآخر أن يجعل من إصلاحه إصلاحاً شاملاً، ولكنه لم يبدأ بالفرد كما هو الحال عند ابن باديس، وإنَّما قد بدأ بالدعوة إلى إصلاح المؤسسات السياسية، كوضع دستور للأمة ومجلس البرلمان، ولكن وقوع البلاد تحت الاحتلال الإنكليزي ووجود الأسرة الخيديوية التركية في الحكم، قد عجل بخيبة أمله في هذا المجال.

لقد بدأ عبده، كما بدأ ابن باديس من بعده، في حركته الإصلاحية، بنشر المقالات الأدبية والاجتماعية في الصحف المصرية منذُ سنة ١٨٧٦م، ودخل ميدان الإصلاح من باب التعليم كما دخله ابن باديس من بعده أيضاً عقب تخرجه بشهادة العالمية من الأزهر سنة ١٨٧٧م، ولكنه سرعان ما تخلى عن هذه المهنة على أثر فشل الثورة العرابية، ونفيه إلى بيروت سنة ١٨٨٢م، ولكن دعوته الإصلاحية لم تتوقف حتّى بعد إخراجه من مصر، فقد ظلّ يعلم في بيروت ويكتب المقالات الإصلاحية في اللغة والعقيدة في الصحف اللبنانية، وفي الصحيفة **العروة الوثقى** التي أنشأها هو وجمال الدين الأفغاني في مطالع سنة ١٨٨٤م في باريس.

إن ابن باديس يشبه محمد عبده تماماً في اختيار وسائل الإصلاح وأساليبه، كالتعليم والصحافة والمدارس والجمعيات والمساجد والنوادي. . . إلخ، ولكن حركة ابن باديس في هذه المجالات كانت واسعة وعميقة واستمرت حتّى بعد وفاته، لأن الوضع في الجزائر يختلف تماماً عن الوضع في مصر، فمحمد عبده قد بدأ تعليمه في الأزهر مع طلبة كبار في السنّ وفي تحصيل العلوم ومع أساتذة من ذوي الخبرة والتجربة الطويلة في حقل التعليم، جامدين على الطرق التقليدية والأساليب القديمة في إيصال المعرفة إلى أذهان الطلاب.

---

(٢٠) عبد الكريم بوصفصاف، «الأبعاد الثقافية والاجتماعية والسياسية في حركتي محمد عبده وعبد الحميد بن باديس،» (رسالة دكتوراه دولة، ١٩٩٦)، ج ٢، ص ٦٢٠.

أما ابن باديس فقد بدأ تعليمه لأطفال صغار في مساجد قديمة ومعروفة أيضاً بقسنطينة كالجامع الكبير والجامع الأخضر، وكان منفرداً في إلقاء الدروس لا ينافسه أحد من الأساتذة والمعلمين في توجيه أفكار تلاميذه، فكان وضعه في هذا المستوى في أول الأمر أفضل من وضع الشيخ محمد عبده، الذي كان مرتعاً للحقد والكراهية من قبل الشيخ عليش وجماعته، حتّى كان وهو يدرس للطلبة، يضع بجانبه عكازاً يقول إذا جاء الشيخ عليش سأظهره له.

وهكذا كان إذاً فضاء أذهان تلاميذ ابن باديس فضاءً نظيفاً، يجعلهم مستعدين للهضم والاستيعاب من دون منافسة أو مزايدة من قبل أصحاب المهنة، ما يسمح له أن يغرس فيهم كُلّ أفكاره الإصلاحية الجديدة، وبالأحرى يمكنه أن يغرس ما يراه مناسباً في أذهان طلابه بكل يسر وسهولة.

صحيح أن ابن باديس قد تعرض إلى مضايقات كثيرة من قبل الإدارة الاستعمارية في قسنطينة وأعوانها، كمفتي قسنطينة ابن الموهوب (١٢٨٣هـ ـ ١٨٦٦م) وإمام الجامع الكبير، بقطع الإنارة عليه أثناء إلقاء الدروس في المساجد ومنعه أحياناً من التدريس فيها. ولكنه كان يجد دائماً حلولاً لمشكلتي المكان والزمان، بفضل تدخل والده أحياناً، واستمرّ في مهنة التعليم نحو ٢٧ عاماً، واستطاع فعلاً أن يكوّن جيلاً مسلحاً بالمبادئ والقيم التي كان يحملها الرجل، مثل التمسك بالدين الصحيح، وحب الوطن من الإيمان، والحرية أساس التفكير والعبادة، والتمسك باللغة العربية لساناً، والقيم الأخلاقية عنواناً، والصبر والصمود أمام المحن مفتاحاً، وغير ذلك من القيم والمبادئ التي كان يغرسها الرجل يومياً في عقول وأرواح تلاميذه، والتي يمكن إجمالها في الشعار الثلاثي الذي جعله برنامجاً لحركته، وهو: «الإسلام ديننا. . والعربية لغتنا. . والجزائر وطننا».

وقد كوّن نخبة من المدرسين كوّنها عبده أيضاً، كانت تشكل ساعده الأيمن في حركته التعليمية والإصلاحية عموماً. ومنها من كانت حركته أشمل وأعمق من حركة الشيخ محمد عبده، لأنها مست مختلف الفئات الاجتماعية في عصره كنتيجة حتمية لانتشار مؤسساته التربوية في كُلّ أنحاء القطر الجزائري، حيثُ بلغت مدارسه التعليمية أكثر من ١٥٠ مدرسة، إضافة إلى المساجد والنوادي والكتاتيب القرآنية والزوايا، التي انضمت إلى حركته ودخلت تحت لواء الإصلاح التجديدي، علاوة على صحفه وصحف جمعيته الخاصة التي بلغت ست صحف، أضف إلى ذلك صحف مؤيديه وأتباعه الذين كانوا ينشئون الجرائد باللغتين العربية والفرنسية.

حقاً أن محمد عبده بدأ حركته الإصلاحية بالكتابة في الصحف، وبالعمل في

مجال التعليم، ولكنه توقف عن مهنة التدريس بعد خمس سنوات فقط من الشروع فيها، ولم يعد إليها إلا في أواخر حياته، ومن ثُمّ فإن مبادرته الإصلاحية لم تكن بالعمق والتأثير نفسه في المجتمع المصري، بالقدر الذي وصلت إليه الجزائر مع ابن باديس.

إن المصلح الجزائري قد دخل عالم الصحافة كما دخلها محمد عبده عن طريق صحف حرة، فقد بدأ عبده يكتب بوادر مقالاته في جريدة **الأهرام** المصرية، التي أنشأها أخوان لبنانيان في القاهرة سنة ١٨٧٦م. وبدأ ابن باديس ينشر مقالاته الإصلاحية في جريدة **النجاح** القسنطينية التي أنشأها عبد الحفيظ الهاشمي ومامي إسماعيل سنة ١٩١٩م.

وفي الوقت الذي فشل محمد عبده في الاستمرار بصحيفة مستقلة مع أستاذه جمال الدين الأفغاني، وهي **العروة الوثقى** سنة ١٨٨٤م، نجح ابن باديس في إنشاء واستمرار صحيفته **الشهاب** مدة أربعة عشر عاماً، بعد وقف جريدة **المنتقد** التي أنشأها قبل **الشهاب** سنة ١٩٢٥م، واستطاع من خلال صحيفة **الشهاب** جريدة ومجلة، والتي استمرّت حتّى قبل وفاته بحوالى سبعة أشهر فقط، أن يتصل بمختلف المثقفين والمتعلمين وحفّاظ القرآن الكريم في مختلف المدن والقرى والأرياف الجزائرية، وأن ينقل إليهم مضامين حركة الإصلاح والتجديد التي كان يقودها منذُ سنة ١٩١٣م.

صحيح أن مجلة **المنار** التي أصدرها الشيخ محمد رشيد رضا في القاهرة سنة ١٨٩٨م، تبنت حركة الشيخ محمد عبده في الإصلاح والتجديد، وتولت الدفاع عن آرائه وأفكاره التي كان يكتبها في أواخر حياته وحيناً من الدهر بعد وفاته، ولكنها لم تكن صحيفة خاصة به مثلما كانت صحيفة ابن باديس. ثُمّ إن محمد عبده لم يعش مع هذه المجلة إلاّ سبع سنوات فقط، في حين عاش مع صحافته الحرة زهاء خمسة عشرة عاماً، تموز/ يوليو ـ أيلول/ سبتمبر ١٩٣٩ م.

لقد اهتم الشيخ محمد عبده في حركته الإصلاحية، بإصلاح الدين وبإصلاح اللغة العربية وإصلاح التربية والتعليم، وإصلاح السياسة والقضاء، وغير ذلك من المسائل الاجتماعية الأخرى. ولكن ذلك لم يتحقق بصورة جليّة، لأنه شرع في إصلاح هذه الأمور كلها في أواخر أيام حياته، عندما أصبح في مركز إصدار القرار وتنفيذه، ولكن محاولاته كانت تصطدم بمعوقات مختلفة المصدر، تارة من قبل شيوخ الأزهر، ومرة من طرف الخديوي وثالثة من قبل الإنكليز، لذلك لم تكن نتائج إصلاحه في هذه المجالات المذكورة ذات أهمية معتبرة، وإن كانت ثمارها قد أتت

أكلها بعد وفاته مع تلاميذه وخلفائه السائرين على نهجه الإصلاحي.

ـ أما ابن باديس فقد عالج هو الآخر هذه الأمور كلها ما عدا مؤسسات القضاء باعتبارها مؤسسات استعمارية، واستطاع أن يحقق نتائج مهمة في الميدان، لأنه بعث كُلّ شيء من الفراغ، فالدين الإسلامي كان منحطاً وخرافياً في الجزائر، بسبب بدع الطرق الصوفية ومحاولات الإدارة الاستعمارية لتجريده من المعاني الروحية، حتّى صار ديناً طقوسياً بعيداً عن كُلّ معانيه الإنسانية السامية.

ـ أما اللغة العربية فقد أوشكت على الاندثار في ربوع الجزائر، كنتيجة لغياب التعليم العربي في المدارس الفرنسية، واختفاء المؤسسات العربية، وطغيان الدارجة المحلية، وظهور حركة استعمارية تدعو إلى التخلي عن اللغة العربية، باعتبارها لغة الكتب الصفراء، وجعل الدارجة (العامية) هي لغة الشعب الرسميّة في التعامل والتخاطب.

ـ أما التعليم فلم يكن عندما بدأ ابن باديس عمله في هذا الميدان، إلا تعليم الكتاتيب القرآنية وبعض ما كانت تقوم به زوايا المرابطين في الجنوب الجزائري، إضافة إلى التعليم الفرنسي الذي كان حظّ الجزائريين منه ضئيلاً.

أما السياسة فلم يكن مسموح بها للجزائريين على الإطلاق، لأنهم كانوا أهليين لم يرتقوا بعد إلى مستوى الحضارة الأوروبية في نظر قادة مشرعي قوانين السياسة الاستعمارية الفرنسية التشريعية والتنفيذية.

ـ أما مؤسسة القضاء التي برع فيها عبده في مصر. فإنها كانت في الجزائر تابعة للإدارة الاستعمارية، لم يكن لابن باديس أي دخل في إصلاحها، أو المطالبة بإعادتها للمسلمين الجزائريين.

مع هذا فإن المسائل الأولى التي أبدع فيها ابن باديس أكثر من الشيخ محمد عبده، لأن **الأول**، كان يعمل على إقامة البناء من الأساس من دون أن يهدم شيئاً، لأن المجال كان فسيحاً أمامه، أما **الثاني**، فقد كان عليه أن يهدم أولاً، ثُمّ يقيم بناءه ثانياً، أو أنّه يبني فوق بناء كان موجوداً من قبل، وهذا البناء كان أصحابه على قيد الحياة يرفضون كُلّ تجديد لا يقيم اعتباراً لأبنائهم أو منشآتهم القائمة، ولذلك لاحظنا المدرسة الباديسية تخرّج عشرات الآلاف من الطلبة المزودين بالعلوم والمعارف الدينيّة والعصرية على حدّ سواء، إضافة إلى المبادئ الوطنية والقيم الروحية. في حين أن محمد عبده لم يكن له النجاح نفسه الذي حققه ابن باديس في هذا الحقل.

حقاً، فقد كان له تلاميذ على مستوى عالٍ من الفكر، كـ قاسم أمين وسعد

زغلول ومصطفى عبد الرزاق وغيرهم من بناة النهضة المصرية الحديثة، ولكن لم يكن له الأعداد الكثيرة التي أخرجتها المدرسة الباديسية، سواء في عهد صاحبها أو بعد وفاته إلى قيام الثورة الجزائرية. وعلى مستوى الإصلاح الاجتماعي والاقتصادي، فإن محمد عبده كان أبرز من ابن باديس، لأن ظروف بلاده كانت أحسن حالاً من ظروف بلد ابن باديس في مجال التنظير وحرية الرأي، فإذا كنا نجد للشيخ عبده آراء في الصراع بين العمال والشركات الرأسمالية وموقف الدولة منهما، فلأن المجتمع المصري كانت توجد به على عهد محمد عبده طبقة عمالية كبيرة، في حين لم يكن لهذه الطبقة في الجزائر أي وزن، لأن أفرادها كانوا قليلين جداً، لأن المعامل وورشات البناء بصفة عامة كانت ضئيلة جداً، ولم تكن تزيد عن حاجات المعمرين إلا بالقدر الضئيل، ثُمّ إن هذه الطبقة العاملة الجزائرية على قلتها، كانت خاضعة لقوانين الأنديجينا (Code de l'indigène).

ـ أما بخصوص الاقتصاد، فكان لمحمد عبده آراء معبرة بلغت درجة المناداة بالاشتراكية، لأن العمال والفلاحين المصريين ظلوا أسياداً في حقول أعمالهم، ولم تنتزع منهم ممتلكاتهم العقارية مثلما انتزعت من الجزائريين، وأن الحكومة الجزائرية ظلت قائمة في البلاد توجه الاقتصاد وتدير دواليبه بالرغم من القيود الاستعمارية المفروضة عليها منذُ ١٨٨٢م. أما ابن باديس فلم تكن له آراء جريئة في أي نوع من أنواع الأنظمة الاقتصادية في البلاد الجزائرية، لأن الوضع في ذلك الوقت كان يقتضي المطالبة باسترجاع الحقوق المسلوبة والأراضي المغتصبة، أو بالأحرى المطالبة بالتغيير الجذري للأوضاع القائمة في الجزائر على عهد ابن باديس، ومن هنا فإننا لم نجد أوجه الشبه بين الرجلين في هذا المجال، وإنَّما عثرنا لهما على آراء متشابهة ومتطابقة في ما يتعلق بالطبقات الاجتماعية وفي طرق الكسب والغنى وأمور أخرى لا ترتقي إلى مستوى النظريات العالمية الأخرى، وهكذا كان المنهج الإصلاحي الذي اتبعه ابن باديس في الجزائر يتشابه من حيثُ المبدأ مع المنهج الذي اتبعه محمد عبده وأستاذه جمال الدين الأفغاني، ولكنه يختلف عنه في فروع كثيرة في مجال التطبيق بحسب البيئة الجزائرية، التي كانت تختلف إلى حدّ كبير عن البيئة المصرية.

وكما عمل محمد عبده على إصلاح جامع الأزهر علمياً وبيداغوجياً واجتماعياً، حاول ابن باديس إصلاح جامع الزيتونة في تونس، بتقديم اقتراحات علمية وتربوية واجتماعية أيضاً إلى مسؤوليه وعلمائه، ذلك أن هذا الأخير لم يكن له ما يصلحه في الجزائر، لأن مؤسسات التعليم العام كانت كلها خاضعة لوزارة التربية الفرنسية، التي كانت تشرف عليها مباشرة من باريس. أما مؤسسات الزوايا فقد عمل على إصلاح الكثير منها باستقطاب شيوخها إلى حركته الإصلاحية، وما بقي منها

مستعصياً عليه كان خاضعاً للإدارة الاستعمارية. أما مدارسه الحرة فقد طبق فيها أحدث ما توصلت إليه البيداغوجية العربية في اختيار الكتب والمناهج ومواد التعليم، حيثُ كان يقتني أجود المؤلفات في العلوم الدينيّة والأدبية والتاريخية، ومختلف علوم العصر التي استطاع العقل العربي أن يخضعها في عصره إلى اللغة العربية.

كما دعا الشيخ محمد عبده إلى إنشاء جامعة مصرية سنة ١٩٠٥م إلى جانب الجامعة الأزهرية، ولقد كان موت أحمد المنشاوي باشا الذي كلفه بوقف قطعة من الأرض لبناء هذه الجامعة، ثُمّ وفاة الشيخ عبده نفسه سبباً لوقف هذا المشروع[٢١].

وإذا كان تلاميذ الشيخ محمد عبده قد فشلوا في إنشاء مدرسة كلية راقية بعد وفاته بزعامة سعد زغلول» والشيخ رشيد رضا، على الرغم من مساعي الجميع لتأسيسها، فإن تلاميذ ابن باديس قد حققوا حلم أستاذهم، حين أنشأوا بعد وفاته بسبع سنوات معهداً، أطلقوا عليه اسمه.

ولا شكّ أن ابن باديس كان مثل الشيخ محمد عبده واعي تمام الوعي بالعلوم الغربية وبقيمة ما ورثه في وطنه، ولذلك كانت رسالته على المستوى الاجتماعي كرسالة الشيخ محمد عبده في الإصلاح وليس في الثورة، حيثُ أخذ في اعتباره الوضع الاجتماعي والثقافي والسياسي الخاص بالجزائر، وقد نادى الرجلان ببعث وتنقية وعقلانية وتفسير التراث الوطني، بل وكانا شرعاً يعملان كُلّ في مستواه على تجميع ودراسة وتطوير هذا التراث، ولكنهما لا يرفضاه أو ينتقداه على أساس أيديولوجي، بل فقد نظرا إليه نظرة شاملة لا فرق بين المعتزل والسني، بل لا فرق حتّى بين التراث العربي الإسلامي، وبين التراث العربي القومي، أو الممتزج مع ثقافات أجنبية أخرى في البلاد الإسلامية[٢٢].

خاتمـة

ما يمكن استنتاجه من هذا الاستقراء لفلسفة المقاومة في الحركات الإصلاحية في العالم الإسلامي من خلال النماذج الثلاثة (جمال الدين الأفغاني، محمد عبده، ابن باديس)، أنهم اتفقوا في الأهداف والغايات، واختلفوا في الطرق والوسائل. حيثُ يعدّ الأفغاني صاحب نزعة ثورية بالمعنى الدقيق للكلمة، بينما محمد عبده يعتبر إماماً مصلحاً.

---

(٢١) المصدر نفسه، ص ٦٣٧.

(٢٢) عثمان أمين، **رواد الوعي الإنساني في الشرق الاسلامي**، المكتبة الثقافية؛ ٦١ (القاهرة: دار القلم، ١٩٦١)، ص ٥٨.

كما إنَّ فكر جمال الدين الأفغاني يتسم بطابع فلسفي عميق لكونه مفكراً وضعته الظروف على رأس العالم الإسلامي، بينما فكر محمد عبده يتحرك في إطار ديني محدود وأمة معينة.

كما يمكن اعتبار فلسفة المقاومة عند الأفغاني تختلف عن مثيلتها عند محمد عبده في اهتمام **الأول** بالجانب السياسي وإطلاعه الواسع على الواقع السياسي العالمي، وعدم اهتمام **الثاني** بذلك، بل أكثر من ذلك تأثير فكر الأفغاني في كثير من الحركات الإصلاحية، وبخاصة حركة الإمام ابن باديس السياسية والدينية والتربوية.

هذا الأخير اهتم بتثقيف الشباب وتنوير العقول لأنه شعر أن الجزائر دخلت مرحلة حاسمة من تاريخها بسبب الاستعمار الفرنسي، ولأجل ذلك كان ابن باديس يعتقد مثل جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده أن اليقظة تكون عن طريق العودة إلى الإسلام الصحيح، أي الرجوع إلى الكتاب والسنة، كما قام كذلك بدور سياسي مهم، إضافة إلى الدور التربوي والاجتماعي[٢٣].

(٢٣) بوصفصاف، المصدر نفسه، ص ٦٤٠.

الفصل التاسع

الثورة المهدية في خطاب العروة الوثقى

بكري خليل[*]

مدخل

انطوت اللحظة التاريخية التي شهدت انبثاق جمعية «العروة الوثقى» وانتصار الثورة المهدية في السودان، على لقاء حميم بين تعبيرين نبيلين للفعالية النهضوية التحررية بملامحها الفكرية التي مثلها تيار الإصلاح، والمقاومة الوطنية التي تمثلت في الثورة المهدية.

وليس مصادفة أن تكون لمجلة **العروة الوثقى** التي أصدرها الأفغاني ومحمد عبده في باريس[1]، قراءتها العميقة للمبادرة الشعبية التي أطلقها وقادها محمد أحمد المهدي ردّاً على الهجمة الاستعمارية الحديثة وتحرير السودان تحت راية الخلاص المهدوي، ووعوده لاجتثاث الظلم والاستبداد وإحياء الدين.

وحينما صدرت **العروة الوثقى** لسان حال النخب الإصلاحية وهي تحمل عصا الترحال بعيداً عن الشرق، ابتداء من آذار/ مارس عام ١٨٨٤ حتّى تشرين الأول/ أكتوبر من العام نفسه، كانت سارية المهدية قد ارتفعت فوق جميع الأراضي السودانية تقريباً، ودقت قواتها أبواب العاصمة السودانية ـ الخرطوم ـ والتي فتحتها في كانون الثاني/ يناير ١٨٨٥[2].

(*) قسم الفلسفة، كلية الآداب جامعة النيلين ـ السودان.

(١) عبد المتعال الصعيدي، **المجددون في الإسلام من القرن الأول إلى الرابع عشر، ١٠٠ هـ ـ ١٣٧٠ هـ** (القاهرة: مكتبة الآداب، ١٩٥١)، ص ٤٩٠ ـ ٤٩٥ و٥٣٠ ـ ٥٣٨.

(٢) انظر: حسن أحمد إبراهيم، **تاريخ السودان الحديث، ١٨٢١ ـ ١٩٥٦** (الخرطوم: دار نشر جامعة الخرطوم، ١٩٧٦)، ص ٥٠ ـ ٦٧.

لقد كانت المهدية في ظلّ أوضاع الربع الأخير من القرن التاسع عشر دليلاً على عودة الروح إلى ذلك الواقع المرير الذي أوشك على الاستسلام للشك والقنوط، لفرط ما توالى على منطقتنا من نوازل وإخفاقات في جمع الكلمة ومقارعة المهددات الماثلة.

ولم يكن اهتمام **العروة الوثقى** مجرد انفعال بالأحداث أو تجاوباً عفوياً مع المقاومة المتفجرة للتمدد الاستعماري، وإنّما كان اتصالاً واعياً معها، اجتمعت له سمات الخطاب التعبوي لمشروع التحرير والإصلاح الذي نادى به رواد النهضة(٣).

وشقت الموضوعات المتصلة بالثورة المهدية طريقها إلى **العروة الوثقى** حتّى أصبحت محوراً لتعليقاتها وتغطياتها الإخبارية، ذلك أن القائمين على إصدارها قد رأوا في الثورة المهدية معقد رجاء ومخاضاً حقيقياً لاستنزاف بريطانيا ورد سياستها في تمزيق الدولة العثمانية إلى أعقابها، تلك السياسة التي هدفت إلى فرض الحماية على مصر وفصلها عن السودان، بعد أن فرضت سياسة إخلاء السودان على الحكم في مصر(٤).

ويرمي هذا البحث إلى دراسة خطاب **العروة الوثقى** بشأن المهدية ومميزاته، عن طريق ربطه بخلفيته التاريخية وما أحاطها من تقدير أسباب الثورة المهدية وحدودها، ومشكلات تفسير طبيعتها وآفاقها، إلى جانب دلالات الخطاب التعبوي السياسية والفكرية وإشكاليته في التعامل مع مسألة الثورة المهدية.

أولاً: الثورة المهدية وموقعها في تيار المقاومة، وقائع وفرضيات

شهد الثلث الأخير من القرن التاسع عشر حدثين مهمين في مصر والسودان، هما الثورة العرابية والثورة المهدية على التوالي. فلقد تفجرت الثورة المهدية في ظروف كانت فيها حركة عرابي تصارع السلطة الخديوية وتقدم مطالب الشعب المصري في الإصلاح السياسي ومجابهة خطر التدخل الأجنبي رافعةً شعار مصر للمصريين.

وكانت آثار التدهور الاقتصادي والفساد السياسي والإداري واضحة وعميقة، وأدت إلى انتظام المقاومة التي عبرت عنها المؤسسة العسكرية المصرية وبإسناد من الشعب ضدّ الحكم وسياسته الممالئة للاستعمار.

---

(٣) للمزيد، انظر: محمد أحمد عبد القادر، **قضايا الفكر الإسلامي الحديث بين الأصالة والمعاصرة** (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٧)، ص ٢٢٠ ـ ٢٥١ و٢٧٨ ـ ٣١٥.

(٤) Mekki Abbas, *The Sudan Question; the Dispute over the Anglo-Egyptian Condominium, 1884-1951* (London: Faber and Faber, 1951), pp. 35-39.

غير أن الثورة العرابية قد انتهت بعد معارك مشهودة، بالاحتلال البريطاني ودخول مصر مرحلة جديدة، انقلبت فيها الأوضاع على الآمال الوطنية في التحرر والسيادة.

أما في السودان، فقد انبثقت الحركة المهدية من معاناة عامة بفعل مظالم الإدارات المتعاقبة وسوء سياساتها التي أضرت بالسواد الأعظم من السودانيين، الذين شعروا بمرارة الحكم الخديوي في السودان والذي يطلق عليه اسم الحكم التركي أو «التركية السابقة» في التاريخ الشفاهي والمكتوب في السودان.

وخرجت الثورة المهدية موسومة بسمات بيئتها الثقافية والاجتماعية، فكانت شعبية في تكوينها، ودينية وطنية في طابعها، واتبعت أسلوب نشر الدعوة وكسب المؤيّدين، ودارت حول فكرة المهدية في الإسلام التي تظهر في آخر الزمان حتّى تملأ الأرض عدلاً بعد أن ملئت جوراً[٥].

وهكذا تفاوتت إفصاحات الأزمة العامة التي كانت تمرّ بالحكم في مركزه في مصر وامتداده في السودان. ومن هنا فإن هناك صلة عضوية بين ما دار في شقي وادي النيل إبان تلك الفترة، وما تداعى فيها من مواقف لدى محرري **العروة الوثقى** استناداً لعلاقتهما بما كان يحدث في الساحتين المصرية والسودانية، وكذلك بحكم انشغالهما بقضايا الإصلاح والتحرر.

وفي تلك الظروف المضطربة نجد أن أحمد عرابي قد رفض الزجّ بمزيد من الجنود في السودان لضرب الثورة المهدية، وكان إذ ذاك يتولى نظارة الجهادية (وزارة الدفاع). وقد تذرع عرابي بأوضاع مصر التي لا تسمح بذلك[٦]. وبعد نفيه إلى خارج مصر، أوضح عرابي تضامنه مع الثورة المهدية[٧].

أما جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده فكانا لهما رأيهما الواضح في مجريات الوضع في السودان بعد الثورة المهدية، فقد رفض الأفغاني العرض البريطاني بتولي عرش السودان، إذ دعت الأفغاني إلى زيارة لندن لتسأله عن رأيه في حركة المهدي والحصول على فتوى شرعية تناهض الثورة المهدية، ثُمّ عرضت عليه عرش السودان. وعندما التقاه اللورد سالسبري، رئيس وزراء بريطانيا، قال للأفغاني «تصورنا أن

---

(٥) مكي شبيكة، **تاريخ شعوب وادي النيل (مصر والسودان) في القرن التاسع عشر الميلادي**، ط ٢ (بيروت: دار الثقافة، ١٩٨٠)، ص ٦٤٢ ـ ٦٤٦.

(٦) مكي شبيكة، **السودان عبر القرون** (بيروت: دار الجيل، ١٩٩١)، ص ٢٨١ ـ ٢٨٢.

(٧) عبد الودود إبراهيم شلبي، **الأصول الفكرية لحركة المهدي السوداني ودعوته**، المكتبة الإفريقية؛ ٣ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٨)، ص ٢٦٧ ـ ٢٦٨.

نرسلك إلى السودان بصفة سلطان عليه، فتستأصل جذور فتنة المهدي وتمهد لإصلاحات بريطانية فيه»، فأجابه الأفغاني «إن السودان ليس ملكاً لبريطانيا حتّى تتصرف في عرشه»[٨].

ويمكن مما سبق، استخلاص بعض النتائج المتبادلة بين الوضع في السودان وتصفية الثورة العرابية، وما تبلور لدى الأفغاني ومحمد عبده من فهم للمخطط البريطاني ومغزى القضية السودانية بالنسبة إلى الكفاح التحرري، كما يلي:

١ ـ لقد كان فرض الحماية على مصر في أعقاب الثورة العرابية وتقلد بريطانيا دور التوجيه المباشر للأوضاع في مصر، من أكثر النتائج أهمية في تاريخ مصر الحديث. وكان إخلاء السودان تمهيداً لاحتلاله من قبل بريطانيا من الآثار المباشرة للسيطرة البريطانية.

وميدانياً فإن إضعاف الجيش المصري وإقصاء قياداته الوطنية ونفي جزء منهم إلى السودان، وزجهم في المعارك المناهضة للثورة المهدية تحت قيادات أجنبية، قد ساعد على انفراط الوضع العسكري في السودان وزعزعة معنوياته، ما أسفر عن اضطراب الموقف القتالي والهزائم المتلاحقة التي انتهت إلى قيام الدولة المهدية في السودان من عام ١٨٨٥ ـ ١٨٩٨م.

٢ ـ بعد فشل الثورة العرابية وبزوغ المهدية، أدرك الأفغاني ومحمد عبده أن من شأن المهدية بما لها من مقومات أن تستمر وتنجز ما لم تقدر عليه الثورة العرابية في مقاومة المستعمرين. لذا فقد راهنا عليها ونظرا إلى تطورات الوضع في السودان بعين الأمل والتفاؤل، كما نظرا إليها كحالة جديدة لها وقعها الخاص في تحريك طاقات النضال الوطني في العالم الإسلامي ولا سيما في مصر والهند اللتان كانت ترزحان تحت النفوذ الاستعماري البريطاني.

٣ ـ ارتكز تقويم الثورة المهدية لدى الأفغاني ومحمد عبده على طابعها الوطني التحرري بصرف النظر عن مزاجها الدينيّ وحسها السلفي. أما بالنسبة إلى المقاومة العامة ضدّ بريطانيا في الشرق والعالم الإسلامي، فقد اشترط هؤلاء الرواد استمرارها وتصاعدها بشمولها وتكاملها، بحيث تغطي جميع البلاد التي وطأتها بريطانيا، ومن دون ذلك ستتمكن بريطانيا وتنفرد. وهكذا فإن خطاب **العروة الوثقى** قد حفل بتوصيفات مؤتلفة أحياناً ومختلفة أحياناً أخرى لواقع الثورة المهدية، كما إنَّ عدم

(٨) جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، **العروة الوثقى والثورة التحريرية الكبرى** (القاهرة: دار العرب للبستاني، ١٩٥٧)، ص ٣٥.

التيقن من مآلها قد انعكس في شكل إعجاب وتخوف، ومناصرة ومحاذرة، ما يضع ذلك الخطاب في موضع مساءلة وتدقيق عن فحواه ومقاصده.

٤ ـ وضعت **العروة الوثقى** حساب القدرات الجماهيرية والعمق الثقافي والجيوسياسي للعالم الإسلامي في مواجهة إمكانيات الإمبراطورية البريطانية العسكرية والصناعية، ورأت أن توظيف العوامل المشار إليها فضلاً عن وجود الدولة العثمانية والتنافس بين القوى العالمية الغربية ولا سيما روسيا وفرنسا من جهة وإنكلترا بين جهة أخرى، سوف يقلب الميزان لصالح شعوب الشرق. وضمن هذا التصور تأتي الثورة المهدية في صالح النهوض بحركة الكفاح ضدّ الاستعمار ودليلاً على إمكانية اندلاع المقاومة.

فإلى أي حدّ جاءت الوقائع السابقة متسقة مع ما افترضه الخطاب من قدرات الإقلاع وآفاق اليقظة والمخاطرة التي شكلتها الثورة والتحديات التي ترتبت عنها في ذلك المنعطف؟

ثانياً: في تقدير أسباب الثورة المهدية وحدودها ودورها

وفي معرض بحثها عن أسباب الثورة المهدية، ترى **العروة الوثقى** «أن مثل هذه الدعوة لا يقوم قائمها في أمة إلا عند اشتداد الخطوب عليها وزحف الأغراب إليها»[٩]، ولهذا فهي ترى أن دخول الجيش البريطاني إلى مصر والسودان من أعظم الأسباب التي أدت إلى الثورة.

إن العدوان الخارجي يظل المحرك الأساسي للمقاومة، إذ إنَّ الوجود البريطاني الذي يتحين الفرص لبسط السيطرة على مصر بدءاً من اقتطاع السودان، هو المحرك الأقوى للأحداث بحسب المقالات المواكبة لتوالي المعارك الظافرة للثورة المهدية حتّى حصارها للخرطوم.

كما استقرأت **العروة الوثقى** تسلسل الخُطى البريطانية لامتصاص قوة اندفاع الثورة المهدية بالتراجع إلى حدود مصر الجنوبية من جهة، ولتركيز وجودها في مصر، وفي الوقت نفسه تعزيز الدفاع عن الساحل الشرقي للسودان، لتأمين طريق المواصلات في البحر الأحمر كمنفذ للهند وأعالي البحار من جهة أخرى، فإن كانت المبررات الوطنية والاستراتيجية جلية في ما أثارته تلك المجلة بخصوص الثورة المهدية، فإنها قد أكدت دواعي الإيمان الدينيّ والوطني التي توجب مقاومة العدو الغازي.

---

(٩) المصدر نفسه، ص ٣٤٧.

والمثال على ما نقول، تلك المقالة التي أفردتها بعنوان «زلزال الإنكليز في السودان»، وفيها أن «جميع المسلمين وعموم الوطنيين يرون من فروض ذمتهم السعي في معاكسة سير الإنكليز وإقامة الموانع في طريقهم بقدر الطاقة والإمكان، قياماً بما يوجبه الدين والوطن، ولا يحتاجون في الانبعاث لهذا العمل الشريف إلى أمر سلطاني. فإن الشريعة الإلهية والنواميس الطبيعية في كُلّ ملة وكُلّ قطر من أقطار الأرض تطالب كُلّ شخص بصيانة وطنه، والذود عن حوزته»[١٠].

وترد **العروة الوثقى** على المزاعم التي ذهبت إلى أن غاية الثورة المهدية هي السلطة وتمكين قائدها لحكم السودان، فترى أن تلك المزاعم هي أماني بريطانيا التي لن تتحقق، لأن الدعوة المهدية لا تقف عند غاية، ولا تقتنع بملك، وإنَّما تريد بسط نفسها في أقطار العالم وإحياء الأوامر الإلهية التي جاء بها صاحب شريعته الذي يدعي المهدي، نيابة عنه في تبليغها وصيانتها «إن محمد أحمد لم يقم بدعوى الملك ولا طلب حقّ له في الإمارة كان يرثه عن آبائه وإنَّما قام بدعوى لا نهاية لأطرافها إلا عند حدود السطوة الإسلامية»[١١]، وهكذا تنبأت سلفاً بفشل مسعى غوردون باشا[١٢]، الحاكم الإنكليزي ـ الذي انتدب خصيصاً إلى السودان لإخماد الثورة المهدية ـ الذي عرض على المهدي أن يكون ملكاً على إقليم كردفان.

وتساءلت المجلة عن قناعة صاحب هذه الدعوة في أن يقبل مثل هذا اللقب بعد الفتوحات الكبيرة واستيلاء الثورة على أرجاء البلاد من دون إذن غوردون. وترى أنّه قد «يظن هذه الظنون من لا وقوف له على حقيقة دعوى المهدوية وموقعها من قلوب المسلمين»[١٣].

وتبدي **العروة الوثقى** استغرابها أكثر من هذا في مجرد تعيين غوردون من قبل الحكومة البريطانية التي «ذهلت عن أن ثورة دينية لا يمكن إطفاؤها بيدّ من يخالف الثائرين ديناً وشكلاً ولغة»[١٤].

العواطف الدينيّة والتطلعات الوطنية فضلاً عن ما تحقق من انتصارات،

---

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٤٧.

(١١) المصدر نفسه، ص ٢١٩.

(١٢) هو شارلز جورج غوردون، اسكتلندي، عمل في الصين والسودان واستقال عام ١٨٧٧م، ثُمّ عاد إلى السودان حاكماً عاماً عام ١٨٨٤م وأعلن سياسة الإخلاء وحوصر في الخرطوم وقتل عند فتحها في ٢٦ كانون الثاني/ يناير ١٨٨٥ على يد المهدية.

(١٣) الأفغاني وعبده، المصدر نفسه، ص ١٥٥.

(١٤) المصدر نفسه، ص ١٦٨.

أصبحت تحرك القلوب، وتوقظ الهمم وتحيي الآمال في الحرية وتنشر الدعوة في أنحاء العالم الإسلامي.

وعلى هذا فإنه لا يستغرب أن يتجاوب المسلمون مع المهدي وأن تمازج «نفثاته أفئدة العرب في فيافي طرابلس أو قاربت، وأن هذه النيران التي يشعلها بالبكاء على الدين والنواح على امتهانه، لا تلبث أن تنقض شرارة منها على جزيرة العرب»[١٥].

وتنعقد تقديرات **العروة الوثقى** على أن ما حققه المهدي جعل أمره يشمخ وخطره يعظم فلا عائق أمامه في سيره، والقوى تجتمع إليه يوماً بعد يوم، فإذا ما تمادت بريطانيا في غيها، فإن علماء المسلمين والأزهر يمكنهم موافقة المهدي، وذلك يكفي لإيقاد الفتنة في أرجاء العالم الإسلامي والاعتقاد بالمدعي والتفاني تحت رايته! عندها لا تستطيع بريطانيا أن تتصرف في أهواء القلوب، ولا في حركات الأفكار، كما إنَّ أسلحتها الجديدة لا تبدد جحافل الخواطر[١٦].

وعليه فإن المجلة تتوخى من تجسيم هذه الاحتمالات أن تربط بين انهيار الوضع الاستعماري وبين أطراد المهدية، إما بالعمل المباشر الذي أخذت بشائره تتوالى في السودان ميدانياً، أو بما لهذه الثورة من أصداء تلقائية من شأنها أن تنتقل إلى مصر والبلدان العربية المجاورة، أو بتأييد منظم ومقصود يتولاه قادة الرأي ومشايخ الدين في مصر، ومن ثُمّ في العالم الإسلامي مناصرة للمهدية.

الخطاب يحمل تهديداً بتدهور الأحوال ما لم تراجع الدولة الاستعمارية حساباتها وتثوب إلى رشدها وتقر بتسليم ذوي الشأن في الدولة العثمانية وفي مصر مقاليد الأمور، ورفع يدها عن مصر والسودان.

ويلوح من خلال أدب المقاومة الذي تكشف عنه **العروة الوثقى** نوع من التحريض المبطن، لكي تأخذ تلك النخب دورها في تأجيج نار الثورة التي تعتمل في النفوس، فثمة مقدمات لأن يوجه المهدي جيوشه الكثيفة إلى حدود مصر العليا «وربما يغلب على الظن أن يفعل ذلك، فإن لم يفعل، فهي شعلة الثورة تسري بطبعها وتضطره إلى اقتفاء أثرها»[١٧].

إن هذه التوقعات لم تأتِ من فراغ، وإنَّما نبعت من الإخفاقات التي أصابت بريطانيا في السودان واهتزاز صورتها، ما يرفع من احتمالات تبدل الأحوال في مصر

(١٥) المصدر نفسه، ص ١٥٥.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٢٢٧ ـ ٢٢٨.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٢٣٣.

فلا تبقى على هدوئها، إذ «يغلب الظن بأن ما لهم من سرعة الاعتقاد بالظاهر خصوصاً إن كان قائماً بدعوة دينية وما ضاقت به صدورهم من الاستبداد الإنكليزي، وما ذاقوه من آلام الفقر والفاقة والذل والهوان من نحو سنتين، وما يتوقعونه من رزايا دينهم ودنياهم في المستقبل إذا رسخت قدم الإنكليز في مصر، كُلّ هذا يبعثهم على تقبل دعوة الداعي بقبولٍ حسن وانحيازهم إليه»[١٨].

وإزاء استفحال عدوى الثورة المهدية وشيوع دعواها، فإن **العروة الوثقى** قد توقعت مكيدة بريطانية لإشعال حرب دينية بين السودان والحبشة، بعد أن لّمحت بعض الصحف الأوروبية إلى ذلك، فهي تحذر بريطانيا، وترى أن هذا أمر لا يعود إليها بالفائدة لأنه يثير نار التعصب ويفتح عليها جبهة واسعة من قبل المسلمين الذين هي في غنى عن استعدائهم، فضلاً عن أن مثل هذه الحرب تخالف أحكام المدنية التي تدّعي الحرص عليها، فاندلاع حرب صليبية سوف تسوّد «وجوه الكاذبين الذين يزعمون أنهم دعاة الإنسانية ورعاة التمدن»[١٩].

وتخاطب المجلة بريطانيا بلغة المصالح أيضاً، فإن كانت حريصة لصون طريق الهند، فمن الأوجب لها أن تبحث عن من يقومون بهذا، فتفوض بريطانيا الأمر للدولة العثمانية ولأولي العزم من المصريين وذلك أدعى إلى مقاومة المخاطر التي يمثلها سقوط الخرطوم في يد المهدي والذي سيكون له دوي عظيم يؤدي إلى تغيير الأوضاع في البلاد الشرقية[٢٠].

وهنا تعود **العروة الوثقى** لإسداء النصيحة وتعليل النفس بالتمنيات بالقول «نعم لو أذعن الإنكليز بما للدولة العثمانية من الحقّ وتركوا لها بلادها»، «وفوضوا إليها إعادة الراحة فيها وإخماد فتنة السودان، فلا نخال الدولة تتأخر عن القيام بما يفوض إليها، بل هو ما تتمناه وتسعى إليه، ولعل الحوادث تلجئ دولة بريطانيا إلى مثل ما لجأ إليه غوردون بتسليم الأمر لمالكه»[٢١]، أي للدولة العثمانية، كما سلم غوردون بولاية المهدي لكردفان السودانية[٢٢].

تلك القراءة للأحداث الجارية لم تعدّ تخمن عجز بريطانيا عن اجتثاث الثورة المهدية من جذورها، بل تقطع جازمة من أنها فشلت في هذا المسعى، وأن مثل هذه

(١٨) المصدر نفسه، ص ٢٣٤.
(١٩) المصدر نفسه، ص ٣٤٦.
(٢٠) المصدر نفسه، ص ١٩٣.
(٢١) المصدر نفسه، ص ٢٥١.
(٢٢) شبيكة، **السودان عبر القرون**، ص ٣٢٣ ـ ٣٢٥.

الثورة عصية إلا لرجال من عظماء المسلمين. فهم وحدهم القادرون على إطفاء نيرانها الملتهبة»[٢٣].

ويتكرر هذا الحلّ في العديد من فقرات **العروة الوثقى** التي تدعم حجتها بمطالبة بعض قادة الرأي في بريطانيا نفسها بإشراك الجيش العثماني في إخماد الثورة، لأن مثل هذه «الفتن» لا يدفع غائلتها إلا المسلمون، واشتداد مثل هذا الخطب بفعل التعاطف وميل الأهالي يجعل من الصعوبة على حكومة غير إسلامية أن تقارعها.

ومما سبق ذكره، يتضح لنا كثافة الخطاب التبشيري بإمكانية ظهور انتفاضات شعبية أخرى على غرار ما حدث في السودان، فهناك صورة ملموسة لا يستغرب تكرارها في العالم الإسلامي.

فهل كان الأفغاني وعبده يخاطران بالرجاء بناء على ثقتهم في أصالة الأمة؟ ثُمّ ما هي درجة دقتهما في فحص تلك الأوضاع والنفاذ إلى آفاق تطورها، وإلى أي حدّ وضعا الأمور في أحجامها الحقيقية، وما هي الجوانب البائنة والمستترة التي لم تعرها **العروة الوثقى** اهتمامها، أو فات عليها تناولها وإبرازها؟

تلك أسئلة سوف نحاول الإجابة عنها.

ثالثاً: نواقص التفسير التاريخي للثورة المهدية، الأسباب والنتائج

كان الرجال الواقفين خلف إصدار **العروة الوثقى** من أقدر العقول على استجلاء ما يدور في زمانهم، وفوق هذا فقد كانوا حداة ركب يتجه إلى تحقيق مشروع واضح المعالم، فقد شخّص يراعُهم موجبات مقاومة التغلغل الاستعماري، وحدد عوامل القوة التي تمتلكها وكذا مواطن الضعف التي تعاني منها الحالة الاستعمارية، إلى جانب رؤية تلك العناصر ضمن حركة التفاعلات الجارية في العالم الإسلامي وانشداده إلى أصوات الرفض، ورغبته في التغيير واسترداد كرامته المطعونة وسيادته المفقودة.

غير أن هناك ظلالاً ما زالت تغطي رؤيتهم وتفسيراتهم لمشكلات ذلك الواقع، كما إنَّ هناك قصوراً ظلّ يلازم تحليلاتهم في هذا الشأن أو ذلك، بخصوص العلاقات الدولية وتوازنات القوى العالمية، انعكست على الخلاصات التي توصلوا إليها بشأن الثورة المهدية، ومن المهم تثبتها.

---

(٢٣) الأفغاني وعبده، المصدر نفسه، ص ١٨٩.

إن الاتجاهات العامة التي تسود مطالعات **العروة الوثقى** للمعطيات التاريخية للسودان ومحيطه الإقليمي، تكشف لنا استنتاجات في النواحي التالية:

على صعيد الوضع الداخلي في السودان، أعادت **العروة الوثقى** الثورة المهدية إلى الغزو الأجنبي لمصر وامتداداته في السودان، والتي تسربت في طواقم الإدارات والقيادات العسكرية التي شغلت مواقع مهمة في الجيش والخدمة المدنية في السودان من البريطانيين وغيرهم من الغربيين.

هذا الاختراق كان يرمز إلى عمق أزمة الحكم في مصر وكذلك هشاشة ممثليه في السودان، كما أزاح الستار عن هشاشة أوضاع الدولة العثمانية. لكن إيحاءات ذلك على المشاعر الدينيّة فاقت رمزيتها السياسية، إذ أصبحت هذه الواجهات دليلاً على فقدان السلطة وولاية الأمر لأية مشروعية أو سند إسلامي، وبالتالي أباح حضورها كُلّ مظاهر العصيان.

ولكن العنصر المهم الذي لم تؤكد عليه **العروة الوثقى** هو ما لحق بالسودانيين من أضرار ومظالم جراء الفساد والضرائب الباهظة التي فرضت على السواد الأعظم من الشعب، والتنكيل الذي مارسته السلطة الخديوية في تحصيلها ومعاقبة المتخلفين عن دفعها، إلى جانب تردي الأوضاع المعيشية وتفشي مظاهر الجهل وظهور البدع والانحرافات الأخلاقية والتي بدأت تؤثر على المجتمع ونظام قيمه.

وقد ساعدت هذه العوامل على نشوء تيار من السخط والتذمر، وفتحت الباب أمام الدجل والشعوذة والتثقيف الخرافي، ما خلق مناخاً وجد بظهور المهدي لحظة تاريخية نادرة للتعبير عن رفض واقع الحال واستجماع روح المقاومة لأمراض المجتمع ولحكامه على حدٍ سواء.

وبطبيعة الحال فإن التغاضي عن الخوض في الواقع السياسي والاجتماعي الداخلي للسودان، والمبررات المباشرة التي أدت إلى الثورة، لم يكن ناتجاً عن نقص في معلومات **العروة الوثقى** أو عدم معرفتها بخلفية الأوضاع التي حملت جرثومة الثورة.

فتوجيه النقد والتصريح بأخطاء السلطة الخديوية في السودان، كان يتعارض مع متطلبات الخطاب السياسي الذي دار على محاور إعلان التوحد حول الدولة العثمانية رمز وحدة المسلمين ومحط رجائهم في ردّ الهجمة الاستعمارية بحسب القائمين على **العروة الوثقى**.

ولم يشأ هؤلاء أن يمسوا بأيديولوجيا المقاومة أو يخلوا بمفاهيمها القائمة أصلاً بالقبول بمبدأ ولاية الأستانة على المسلمين. وكان هذا العائق التعبوي قد فوّت على

العروة الوثقى التطرق إلى أمر مهم وذي مغزى في خطاب الثورة المهدية، وهو اعتبار الخصم هو «الترك» من دون المصريين، وذلك يعكس استيعاب المهدية لطبيعة النظام الحاكم في مصر وانفصاله عن شعبها.

وما لا شكّ فيه، فإن الأمل الذي كان يداعب أذهان الإصلاحيين بتفعيل دور الدولة العثمانية والالتفاف من حول فكرة الجامعة الإسلامية، كان يقيم نوعاً من التمييز بين الحاجة إلى الحرية وبين الانفكاك من النظام السياسي الإقطاعي الذي بدأ عده العكسي منذُ مدة طويلة.

ورمى بموجب رؤيته تلك إلى رص الصفوف من دون التفات إلى أي غرض آخر، سوى التصدي للتحدي الغربي الاستعماري، إذ إنَّ تحقيق هذه الغاية سوف يقود إلى تحرير المسلمين وتجددهم الحضاري(٢٤).

ولكن هذا الهدف المركزي يظل بعيداً ويحتاج قطع المسافة إليه الكثير من الجهد والاستنفار، بما في ذلك استخدام بعض الضغط إذا اقتضى الأمر على الدولة العثمانية. ونرى **العروة الوثقى** في ذلك تلوّح بالثورة المهدية ذاتها؛ وهو تلويح يغمز من طرفها بتحسب حتّى تتدارك الأمور. وفي هذا الاتجاه تكتب **العروة الوثقى** في مقالة تحت عنوان «صدى دعوة السودان»، أن هناك اضطراباً عظيماً بين مسلمي بخارى «عندما سمعوا بانتصار أعراب السودان وظفرهم الأول، وظهر فيهم داعٍ جديد يحثّ على الحرب ومقاتلة الذين ينهبون الأراضي الإسلامية لتوسيع ممالكهم، ويهدد صاحب السلطة العامة بين المسلمين بخلعه من مغرسه إذا لم ينتشر اللواء الأخضر»(٢٥).

ولا يقف الأمر عند هذا، بل يصل إلى المماثلة بين الثورة المهدية والحشد الإسلامي في ظلّ الحروب الصليبية، إذ إنَّ «دعوى المهدية في السودان لهذه الأوقات التي صدم المسلمين فيها أشباه الحوادث الماضية في القرن الخامس والسادس من الهجرة، ستدعو إلى حركة عامة يطيح فيها الشرقي بالغربي»(٢٦).

وعبر هذه الرؤية يستوعب المفهوم الاستقلالي للثورة المهدية ويندرج في ما أعلنته الثورة من أهداف تحرير العالم الإسلامي، وربما وفرت بذلك لخطاب **العروة**

---

(٢٤) للمزيد، انظر: هشام شرابي، **المثقفون العرب والغرب: عصر النهضة، ١٨٧٥ ـ ١٩١٤**، ط ٢ (بيروت: دار النهار، ١٩٧٨)، ص ٥٢ ـ ٦٣.

(٢٥) المقصود باللواء الأخضر هو رفع راية المغالبة ومصادمة المعتدي على المسلمين، انظر: الأفغاني وعبده، المصدر نفسه، ص ١٧٩.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ١٧٩.

الوثقى التطرق إلى البعد الاستقلالي الوطني حتّى لا تدخل في طرح فكرة الانسلاخ عن مصر والدولة العثمانية.

وإن وردت هذا المورد، فإنها سوف تتناقض مع كونها ـ أي **العروة الوثقى** ـ قد ناهضت إلحاح بريطانيا بإخلاء السودان من السلطة والدولة التي كانت قائمة، لتهيئة «البلاد السودانية للدخول تحت سلطتهم في وقت من الأوقات. . لسبب من الأسباب التي لا يعجزون في اختراعها متى شاءوا»، و«تريد حكومة إنكلترا إذا عارضتها الدول في السيادة على مصر أن تنشئ لها سلطة في الخرطوم يمتد حكمها إلى جميع أراضي السودان». وهنا تكون بريطانيا قد أحاطت إحاطة السوار بالمعصم، من الشمال قبرص ومن الغرب إلى الشرق في السودان، وتحكمت في منابع النيل وتصرفت في أعلاه، وأخذت كُلّ طريق منه الاستيلاء على الديار المصرية»[٢٧].

وصدقت هذه النبوءة، إذ سيطرت بريطانيا على مصر بالفعل قبل أن تستعمر السودان، وأخذ الصراع في وادي النيل تداخلاً عضوياً عميقاً بين المسألة السودانية والمسألة المصرية لأكثر من خمسين عاماً.

وعلى الرغم من تغافل مصير السودان بعد حصار الخرطوم الذي واكبته **العروة الوثقى**، إلا أنها خلت من أي إشارات صريحة بعودة الحكم المصري إلى السودان، بل كان التركيز على مصير مصر بلا منازع في ظروف المدّ المهدوي.

وغني عن القول، إن الدور العثماني في مصر والسودان قد أخذ يتلاشى من الناحية الفعلية منذُ مدة، بفعل ضعف المركز الدولي لخلافة آل عثمان، وتوازنات القوى التي كانت تعمل بالضد من رغائبية **العروة الوثقى** في كبح جماح بريطانيا بصحوة تعيد الأمور إلى نصابها، فقد كانت أوروبا تعيد رسم خريطة العالم في ظلّ توقف حروبها العامة خلال سلام المائة عام الذي تمت فيه صفقات استعمارية كبرى خاصة في أعقاب معاهدتي «سان ستيفانو» و«برلين» عام ١٨٧٨، واللتان طويتا الصفحة الأوروبية من المسألة الشرقية. وعلى أثرهما أطلقت يد بريطانيا في أفريقيا، وفقدت الدولة العثمانية أراضيها في البلقان، وتحولت روسيا نحو أفغانستان وإيران، واندفعت صوب الشرق الأقصى[٢٨].

وبشكل عام فقد تأثرت تقديرات الاتجاه الإصلاحي بشأن المستقبل السياسي

---

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٣٠٦.

(٢٨) George W. Southgate, *A Shorter European History, 1756-1943* (London: J. M. Dent and Sons Ltd., 1944), pp. 137-142.

للعالم الإسلامي بأوضاع الظاهرة الاستعمارية، فقد ظنت تلك التقديرات واستناداً إلى آثار الثورة المهدية، حينذاك أن الأوضاع سوف لن تبقى على حالها، وأن طفرة ستحقق للقضاء على الاستعمار.

لقد كان زخم الثورة الصناعية وقوى الرأسمالية الصاعدة تحرك تلك الظاهرة للمزيد من العمل لفتح الأسواق والحصول على المواد الخام. لذا كانت هذه العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر عصر بحبوحة وازدهار تلك الظاهرة. كما إنَّ العالم خلال الفترة المعنية لم يكن قد انتهى إلى تقسيم نهائي للنفوذ الاستعماري، والذي استغرق مدة من الوقت امتدت إلى بداية القرن العشرين.

واعتماداً على هذه العوامل تأثرت ثوابت التحليل الإصلاحي، فضلاً عن نتائج المرحلة الاستعمارية التي لم تكن قد استقرّت تماماً سواء في الإطار الثقافي أو التربوي أو الاقتصادي، أو في الهياكل والبنى المؤسسية، وبالتالي فإن نمو القوى الاجتماعية القادرة على تحقيق انتظام مكافئ في صفوف الشعوب المستعمرة في الشرق، لم يكن قد بلغ مستوى إثبات الذات والدخول في معركة جدية إلا في وقت متأخر[٢٩].

ولئن أصابت **العروة الوثقى** في قراءتها لمطالع الأمور، فإنه لم يفتّ عليها تلمس فرص الثورة المهدية في الانتشار والبقاء بحكم أنها ليست حركة فئوية وإصلاحية يسهل ثنيها أو إجهاضها، فهي تتسم بقوة اليقين والجود بالنفس وإظهار البطولة بين جموع شعبية واسعة ومتحمسة، وعليه فإن «عاقبة الثورة السودانية أشدّ خطراً من عاقبة الحركة التي سموها عرابية»، و«شتان بين هذه الفتنة وبين التي يسمونها فتنة عرابية»[٣٠].

ومرة ثانية يأتي الحديث عن المهدية بلغة تحذير الدولة العثمانية التي أعطت بفرمانها[٣١] عن عصيان عرابي، غطاء لتصفية الثورة العرابية، إذ ترى **العروة الوثقى** أن أمراً من هذا لم يكن يصلح لتطويق الثورة المهدية.

فقد تنامت تلك الثورة على الرغم من إصدار السلطان عبد الحميد منشوراً يكذب فيه الدعوة، وقد وزع المنشور في الأقطار الإسلامية كافة، وكذلك أفتى علماء الأزهر في الاتجاه نفسه[٣٢].

---

(٢٩) بكري خليل، **الفكر القومي وقضايا التجدد الحضاري: بحوث ومناقشات** (القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠٠٤)، ص ٧٦.

(٣٠) الأفغاني وعبده، **العروة الوثقى والثورة التحريرية الكبرى**، ص ٢٤٣.

(٣١) انظر: شلبي، **الأصول الفكرية لحركة المهدي السوداني ودعوته**، ص ١٢٨.

(٣٢) عبد الوهاب أحمد عبد الرحمن، **توشكي** (الخرطوم: دار جامعة الخرطوم، ١٩٧٩)، ص ٢٢ ـ ٢٣.

وأياً كان، فإن المشروع الإصلاحي قد تميّز بنظرته الاستباقية في إدراك الطاقات الحضارية المدخرة لدى الشعوب الإسلامية متى ما عاد الوعي الذاتي لها وعبأت قدراتها إلى النهوض والانعتاق.

وفي هذا السبيل جاءت النظرة المستقبلية **للعروة الوثقى** وثيقة الصلة بالإمكانات المتاحة للكفاح القومي في ذلك الزمان من أدوات التحليل النظري، من دون إطلالها الكامل على خوافي المؤامرات والسياسات الطامعة التي كانت تدبر في أروقة السياسة الدولية، والتي كانت تصل أحياناً إلى قيام اتفاقيات سرية كاملة تقرر مصير ملايين البشر.

وإن كانت التصورات التي أتينا عليها تترجم اهتمام الإصلاحيين بالثورة المهدية، فمن المفيد إلقاء نظرة على خطاب المناصرة التي وجهته **العروة الوثقى**، والتعرف على محتوى رسائلها عبر مفرداتها ومصطلحاتها التي عبرت عن مشاغلها في لجة الأحداث التي طغت على الظروف الفاصلة في تاريخ الفكر الإصلاحي.

رابعاً: دلالات الخطاب التعبوي السياسية والفكرية

أظهر خطاب **العروة الوثقى** بشأن المهدية مستويين من الدلالات، **الأول** ويحمل معاني التأييد والنصرة، **يقابله** التوجس والحذر والخشية من الانتشار.

ويثير هذان المستويان جملة من الأسئلة عن فحوى موقف المجلة ودوافع القائمين عليها في التعبير بهذه الكيفية وبخاصة أنه لا يغيب عن فطنة قرائها أنهم كانوا يعنون ما يقولون، ويريدون إيصاله على أوسع نطاق.

وقبل الدخول في تقديم الأجوبة، يحسن بنا إلقاء بعض الضوء على مفردات ذلك الخطاب ثُمّ تقديم عرض مختصر عن أبعاد الموقف من الثورة المهدية فكرياً وسياسياً.

وإن عدنا إلى أعم تلك المفردات نجدها وقد اتصلت بثلاثة جوانب:

١ ـ ويتصل بشخصية المهدي، وفي هذا المجال حرصت **العروة الوثقى** على إيراد اسم المهدي مجرداً من دون إقرار بمهديته، أو أي إعلاء من شأنه باستخدام ألقاب الدعوة السائدة مثل المهدي أو الإمام، وهذا هو الغالب في ما أتت عليه المجلة. وفي مرات قليلة يردّ مصطلح (الشيخ محمد أحمد)، كما يتردد اسم «القائم» أو الداعي، وهما كما يتضح تعبيران ارتبطا بتاريخ الحركات الدعوية في الإسلام.

وليس في ما استخدم من عبارات ما يدلنا على الاعتقاد في مهدية محمد أحمد.

ولكن بالمقابل لا نجد أثراً لمصطلحات تفيد الطعن أو التقليل من شخصية المهدي مثل «محمّد أحمد الدنقلاوي»، أو محمد أحمد المتمهدي، كما إنَّ استخدام كلمة المدعي قد تمّ نادراً ومن دون توصيف تقليلي.

أما أنصار المهدي فقد اصطلح على تسميتهم الأتباع والدعاة والمعتقدين والعرب والعربان والثائرين وثائرة السودان، مع الابتعاد عن إطلاق اسم «الدراويش» عليهم، كما درجت عليها الجهات الرسميّة المعادية لوصفهم بالجهل والهوس الدينيّ.

والحق يقال فإن **العروة الوثقى** قد أشادت بذكاء المهدي وحسن تدبيره وحنكته السياسية وحسن معاملته لأهل الكتاب(٣٣).

٢ ـ **وهو الخاص بالتسميات المتعلقة بالثورة المهدية**، ويندرج فيه عدد من المصطلحات في مقدمتها «الدعوة» وهي كلمة وصفية ومحايدة وليست تقويمية، كما استخدمت عبارات «دعوى مهدوية» و«الحركات السودانية» و«الثورة السودانية»، وهي ذات مدلولات مختلفة لا تنال من الثورة.

ومع ذلك فقد وردت في المجلة كلمة «فتنة» في مواضع عدة، وقد جاءت في سياق التحذير من امتداد المهدية إلى مصر بصفة خاصة وإلى مناطق أخرى من العالم الإسلامي بصفة عامة. ونجد تلك المفردة وقد أردفت بمعنى الحادث الجلل أو الخلاف الكبير أو النازلة والمصيبة، أو الشقاق والفرقة. . إلخ، وكلها تفيد جسامة الحدث وعظم آثاره.

ومهما كان، فقد أبدت **العروة الوثقى** تقديرها وإعجابها بالثورة المهدية بصورة واضحة. ومثال على ذلك قولها «ما كان يحوم في خيال أن قائماً يسمى محمد أحمد يقوم بدعوة دينية في أعلى السودان، وبعد إرغامه للإنكليز مرات ومرات يحرك قلوب الهنديين ويوقظ نائمهم»(٣٤).

٣ ـ في خصائص الثورة المهدية، لم تتوقف **العروة الوثقى** كثيراً عند تعداد مميزات الثورة المهدية بقدر اهتمامها بالأشواط التي قطعتها، وإبراز سرعة انتقالها ووقعها على قلوب المسلمين. وباختصار فقد ربطتها بالذود عن الدين والحمى وصنفتها مع العمل الشريف الذي يستدعي نصرته.

أما أكثر ما لفت نظرها فهو تبديدها لأوهام قوة الإنكليز وما أحاطها من

(٣٣) الأفغاني وعبده، **العروة الوثقى والثورة التحريرية الكبرى**، ص ٢٠٤.
(٣٤) المصدر نفسه، ص ١٢٢.

أساطير، فدعت إلى ضرورة التأمل في ما تحقق من نصر على آلتها العسكرية، وفي روح الفداء التي تناقلت صورتها الأخبار والرواة بأن «العرب أظهروا من البسالة والشجاعة ما لا يوصف»، و«أن ما شاهدوه منهم يعدّ من غرائب الأعمال البشرية»[٣٥].

وينم ما تقدم عن وعي قادة الإصلاح لدور المهدية في تحريك العمق الروحي لمقاومة إخضاع الشعوب وحفز المسلمين إلى العودة للأصول، وتوحيد الجهود لمقاومة الغزو الأجنبي وهي الشعارات ذاتها التي رفعتها **العروة الوثقى**.

وتعيد المجلة الثبات والشجاعة التي لازمت الثورة المهدية إلى اليقين أو قوة الإيمان أو إلى تحكم الجهل في المواجهة العسكرية. غير أنها تتطرق إلى أن الاعتقاد في المهدي ضرورة حتّى «لو كان دجالاً لأوجبت علينا أن نعتقده مهدياً وأن لا نفرط في شيء مما يؤيده»[٣٦]. ويجري الكلام على لسان أحد الأصدقاء الذين راسلوها من مدينة لاهور، وبالطبع فإنه لم يكن بلسان المقالة وإنَّما بلسان حال تأييد هذا الرأي. ودليلنا في ما ذهبنا إليه أنها تكرر الفكرة نفسها في موضع آخر، إذ تشير إلى «أن لدعوة محمد أحمد في قلوب الهنديين منزلة، وأنه لو لم يكن مهدياً فالضرورة قاضية عليهم باعتقاده كذلك، عسى أن يكون في هذا الاعتقاد جمع لكلمتهم على التخلص من رق الإنكليز»[٣٧]. وهذه الضرورة بلا شكّ هي الحاجة إلى التحرر. ولكن تلك الضرورة ينبغي وعيها بما يؤدي إلى تجنب الفتنة، بأن تصدع بريطانيا وتنتبه لدواعي الخطر الذي تمثله عواقب الحركة المهدية، والتي هي أشدّ خطراً من حركة عرابي كما أسلفنا.

والحل الذي تراه **العروة الوثقى** هو في تسلم العثمانيين لدورهم في تطويق الفتنة وإخمادها، لأن الحكومات الإسلامية وحدها هي القادرة عل تسكينها، إذ «لا يكافئ دعوة إسلامية إلا عزم إسلامي، ولن يكافح هذا المدعي ويرده إلى قدره إلا رجال مسلمون يدافعون عن الدعوى بما يقوى على إضعافها أو محوها»[٣٨].

وإذا دل هذا الاستعراض على مثول نوع من المفارقة بين تبني الثورة المهدية ومطالبها، وبين التحسب لها والقلق منها، فما هي الحدود التي رسمتها **العروة الوثقى** في مخيلتها لمسار تلك الثورة، وما هو مصدر تلك الرؤية المزدوجة لمهامها وآفاقها؟

---

(٣٥) المصدر نفسه، ص ١٧٥.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٢٠٩.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٢٤٣.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٢٢٠.

خامساً: الثورة المهدية: إشكالية التصور الإصلاحي للعروة الوثقى

يتقاسم الفكر الإصلاحي والثورة المهدية أهدافاً مشتركة في إطار تغيير أوضاع العالم الإسلامي، فكلاهما يروم العودة إلى الإسلام في نقائه الأول والتمسك بالأصول المتمثلة في الكتاب والسنة.

وفي ذلك يرى الإصلاحيون أن العلاج الناجع لأوضاع الأمة «إنَّما يكون رجوعها إلى قواعد دينها والأخذ بأحكامه على ما كان في بدايته»(٣٩). أما المهدية فتذهب إلى أنها تسير على هدى نور الله وتأييد رسول الله(ﷺ)؛ وأن أمامها «موعود بأن يرفع المذاهب ويطهر الأرض من الخلاف، ويعمل بالسنّة حتّى لا يبقى إلا الدين الخالص»(٤٠).

ولما كان من المفروغ منه أن كلاً من الإصلاحيين والثورة المهدية متفقان على الأساس الإيماني والتوحيدي لإعلاء شأن الدين ومحاربة الفساد والانحلال، اللذين أصابا واقع المسلمين، فإنهما قد دعيا إلى العدل ومحاربة العادات السيئة والمعتقدات الفاسدة، وإعادة قوة الإسلام ومجده وإحياء الدين كما كان في عصره الذهبي.

غير أن المنهج الفكري والتكوين الثقافي والأهداف السياسية تتباين بين الإصلاحيين والثورة المهدية، فالأولون يعتمدون تفكيراً عقلانياً يقوم على التأليف بين معارف العصر ونظمه ومؤسساته الحديثة، وبين حقائق الدين؛ بينما تنطلق الثانية من النزعة الصوفية والتفكير السلفي والمنهج الاستعادي الكامل والاجتهاد في إطار التمسك بالأصول(٤١).

ومن الناحية العملية لم تكن هناك صلة بين الإصلاحيين والثورة المهدية، وإن كان بعض المثقفين المصريين قد تجاوبوا مع المهدية وانضوى نفرٌ منهم إليها بعد فشل الثورة العرابية(٤٢). كما لا يستبعد أن يكون لهؤلاء نظرائهم في السودان الذين أطلعوا على أفكار الأفغاني ومحمد عبده، من خلال الوسائل المتاحة في ذلك الوقت ولا سيما أن السودان كان جزءاً من وحدة مصر السياسية.

---

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٢٠.

(٤٠) محمد إبراهيم أبو سليم، **الحركة الفكرية في المهدية** (الخرطوم: جامعة الخرطوم، قسم التأليف والترجمة، ١٩٧٠)، ص ٤٦.

(٤١) انظر: سلاطين باشا، **السيف والنار في السودان** (أم درمان: مكتبة الحرية، ١٩٣٠)، ص ١٧٤ ـ ١٧٥.

(٤٢) عبد الرحمن، **توشكي**، ص ٢٤.

أما من حيثُ الأسلوب، فقد اتبعت المهدية طريق العمل المسلح كأسلوب غالب وجذري، بينما اعتمد الإصلاحيون وسيلة التثقيف والتعبئة السلمية وتكوين الأطر تربوياً وفكرياً باتجاه مقاصدهم في ربط المعركة ضدّ الاستعمار بنشر الوعي، وإشاعة المبادئ السياسية المستهدية بالقيم والتراث الإسلامي وروح العصر.

وعندما برزت الثورة المهدية توسم فيها هؤلاء ومن خلال **العروة الوثقى** فضائل الجهاد واستقطاب الرفض الصامت في صفوف الشعوب الإسلامية ضدّ الغزو الاستعماري، وتوقعوا اشتعال الثورة في الهند درة التاج البريطاني، وفي مصر واسطة عقد العالم الإسلامي.

وكان تصديق أمر المهدية، أي التحقق من ظهور مهدي آخر الزمان أو تكذيبه، هو نقطة البداية في مختلف المواقف التي تحدد صيغة التعامل مع ذلك الحدث الداوي. ومن هنا تفاوتت التعبيرات كناية عن تفاوت منظورات الدولة العثمانية والسلطة الخديوية وعلماء الدين في مصر والسودان قياساً لغيرهم»[٤٣].

فبينما قطع هؤلاء بتكذيب ودحض مهدوية محمد أحمد استناداً إلى عدم توافر العلامات الدالة على ظهوره بحسب الأحاديث التي رويت بهذا الخصوص[٤٤]، لم تصرح **العروة الوثقى** برأي حاسم، واكتفت بالتلميح إلى المفردات التي أتينا عليها سابقاً، وبما يفيد الشكّ وعدم الإقرار من دون الاستنكار والرفض الصريح.

ونجد أن **العروة الوثقى** تتناول الموضوع من زوايا مختلفة أهمها نجاحات الحركة المهدية وخصائصها أكثر من الدوران حول صحتها أو فوزها النهائي، وتقول عن المهدي «سواء كان صادقاً في دعواه أو كاذباً، فلن يتم له أمر ولن تتمكن له سلطة في بقعة من بقاع الأرض سودانياً كان أو مصرياً أو غيرها من البلدان، إلا بتقدمه إلى ما ورائها حتّى يُعلي كلمة دينه ويرد إلى الحقّ من انحرف عنه» «وسواء يسّر الله النجاح في ذلك أو باء بضده، هذا لا كلام لنا فيه الآن، ولكننا نتحدث في الخصائص الطبيعية لهذه الدعوة العظيمة»[٤٥].

---

(٤٣) انظر: أبو سليم، **الحركة الفكرية في المهدية**، ص ٣٩ ـ ٤٢.

(٤٤) انتشرت الأحاديث النبوية التي وردت في المهدي وحصرها ابن حجر العسقلاني في أربعين حديثاً. ومن العلامات الدالة عليه أن اسمه يواطئ اسم الرسول (ﷺ) وهو من عترته، وسوف يظهر إما في مكة أو المدينة أو جبل ماسة بالمغرب، وعلى خده الأيمن خالاً، كما إنه يظهر في شهر رمضان. وقد استفاض محي الدين ابن عربي في وصف المهدي المنتظر، وذكر بأن علم قدومه كعلم الساعة لا يعلمه إلا الله، وهو يظهر الدين ويدعو إلى الله بالسيف ويبيد الظلم وأهله، فمن أبى دعوته قتل ومن نازعه خذل، للمزيد من التفاصيل، انظر: محي الدين بن عربي، **الفتوحات المكية** (بيروت: دار صادر، [د. ت.])، ج ٣، ص ٤٢٩ ـ ٤٣٣.

(٤٥) الأفغاني وعبده، **العروة الوثقى والثورة التحريرية الكبرى**، ص ٢١٩.

ومن الواضح أن فهم ذلك الاتجاه الإصلاحي للثورة المهدية بأنها ذات طاقة روحية كبيرة، من شأنها تحريك المسلمين بقوة نحو طريق الخلاص من المظالم والانحرافات، فتركز اهتمامها على القيمة السياسية والوظيفية والدور الكفاحي الذي من شأنه أن تلعبه. ورأى جمال الدين الأفغاني في مفهوم المهدية أنها مرتبطة بتصور المسلمين عن المنقذ، فالمسلمون «دائماً يحلمون بظهور شخصية مهدوية، يلتفون حول مخلص يقودهم إلى بناء دولة إمبراطورية بالرغم من أن كُلّ من أدعوا المهدية في الماضي مرفوضون من الناحية الدينيّة، لأنه لم تصاحب حضوره العلامات المقررة»[٤٦]، ويضيف «أنّه مهما اختلفت المعتقدات من ناحية الشكل، فإن كُلّ مسلم ينتظر مهدياً وأنه على استعداد لأن يتبعه وأن يضحي بحياته»، «وأن هيبة المهدي في نظر المسلمين سوف تتوقف على ما يمكن أن يحققه من نجاح نهائي»[٤٧].

ومما سبق يستفاد أن الحركة الإصلاحية قد تحفظت في الدخول إلى مجال الجدل مع طروحات المهدية ودعواها الدينيّة، وظلت ثابتة على دعمها معنوياً وعوّلت على مكاسبها في مقاومة الاستعمار، ولم تعمل على النيل منها.

وتشير **العروة الوثقى** في موضع ملفت للنظر أن السلطان راضٍ عن أعمال محمد أحمد، بل إن هناك تنبيهات قد صدرت «إلى جميع المؤمنين في تلك الأطراف (ويقصد بها منطقة دنقلة في السودان)، أن يتجنبوا محاربة هذا القائم وأن يعتبروا الإنجليز في منزلة العدو الألد ويقاوموهم مقاومة الآيسين»[٤٨].

وبالطبع لم يكن هناك شيء من هذا قد حدث في الواقع، بل على العكس فقد أصدر السلطان منشوراً مناوئاً للمهدية كما ألمحنا إليه، وأصدر العلماء فتاوى تكذيب للمهدية، وعدّها خروجاً عن الطاعة وذلك بإيعاز من السلطان عبد الحميد والخديوي توفيق.

وتبقى هذه النقطة مثار تساؤل عن إلمام **العروة الوثقى** بخطاب الثورة المهدية، فقد كانت منشورات المهدية مليئة بقدح الحكم التركي، وما فتئت تكفره وتفضح مفاسده وتدعو إلى محاربته، وتخليص العباد من شروره، فالمهدي يشير إلى أن «الجهاد الذي حصل للترك فإنه من رسول الله (ﷺ)، وقد أخبر أن الترك لا

---

(٤٦) نشر جمال الدين الأفغاني في صحيفة **الأنترانسجان** الفرنسية مقالاً من ثلاثة أجزاء تحت عنوان «المهدي»، وذلك في كانون الأول/ ديسمبر ١٨٨٣م، جاء فيه النصّ المشار إليه. انظر: لويس عوض، **تاريخ الفكر المصري الحديث: من عصر اسماعيل إلى ثورة ١٩١٩** (القاهرة: مكتبة مدبولي، [١٩٨٥])، ص ١٨٦.

(٤٧) عوض، المصدر نفسه، ص ١٨٧.

(٤٨) الأفغاني وعبده، **العروة الوثقى والثورة التحريرية الكبرى**، ص ١٤٧.

تطهرهم المواعظ بل لا يطهرهم إلا السيف، إلا من تداركه الله بلطفه»[٤٩].

ومع استبعادنا أن الأفغاني وعبده لم يطلعا على ما أصدره السلطان عبد الحميد بشأن المهدية، إلا أننا نرجح أنهما قد قصدا إغفال هذا الموضوع بعدم التطرق إليه في **العروة الوثقى** انسجاماً مع خطابها التعبوي المؤسس على التحريض وحث المسلمين على الثورة بوجه الإنكليز، وفوق هذا دعوتها للالتفاف حول الدولة العثمانية، والحرص على إظهار مكانتها بما يخدم تعزيز قيادتها لوحدة المسلمين.

وسواء كان الأفغاني وعبده يتعاطفان مع المهدي كبطل ثورة استقلالية أم لا، وهو أمر محكوم بمفاهيمها التي ارتبطت بإيقاف تداعي الانشطارات وتمزق الدولة العثمانية، فإنهما نظراً إلى المهدية ضمن منظور عملي كخطوة إلى الإمام لغرض التراجع عن المخططات الأجنبية وانتشال المسلمين والشرق من كبوتهم.

وإذا كان هذا التصور صحيحاً، فما الذي حمل **العروة الوثقى** على تجسيم خطر المهدية وثورتها في السودان؟ وهل كان الترويج لها وفي الوقت نفسه التحذير منها أمر وقتياً أو موقفاً تكتيكياً اقتضته الظروف؟

تلك هي علامات الاستفهام التي يتوقف عندها كُلّ قارئ **للعروة الوثقى**، ذلك أن خطابها يبدو متناقضاً وإشكالياً وحمالة أوجه، لأنه ينادي بهبة إسلامية تنقل عدوى التحرك الشعبي على غرار المهدية، وأخرى ترى في تطورها طامة كبرى وناراً لا بُدَّ من إطفائها[٥٠].

وأخذاً باعتبارات تلك المرحلة، فإن الثورة المهدية لم تكن قد أخذت صورتها النهائية، فقد كانت تقف على مشارف الانتصار ولم تكن ملامح مشروعها الإسلامي خارج السودان قد ظهرت، على الرغم من دعوتها إلى التوجه نحو الجزيرة العربية ومصر والشام.

وفي مثل هذه الظروف يكون طبيعياً أن يأتي خطاب **العروة الوثقى** متراوحاً بين العرض الإيجابي من جهة، وتوضيح التوقعات التي تثير مخاوفها أو تلك التي تريد هي أن تثير بها المخاوف لأغراض في نفسها.

وقد كانت هناك مراهنة على تكرار صدمات مماثلة لتلك التي أحدثتها المهدية، حتّى تستفيق الدولة العثمانية وتستجمع قواها، وبخاصة في مصر، إذ يجري الإعداد

---

(٤٩) رسالة من المهدي إلى الشيخ محمد الأمين الضرير في ١٥/ ٧/ ١٨٨٢م، نقلاً عن: أبو سليم، **الحركة الفكرية في المهدية**، ص ٣٣١ ـ ٣٣٢.

(٥٠) الأفغاني وعبده، المصدر نفسه، ص ١٨٩ و١٩٤.

على قدم وساق لفرض وصاية كاملة عليها، ويتم الشروع في تسريح جيشها، فكان دور المجلة أن تلح في التنبيه لجسامة الموقف الذي تزيد المهدية في حراجته، فهي تحث العثمانيين مستصرخة أنَّه حان «الوقت الذي يتمكنون فيه من إعادة سلطتهم في القطر المصري إلى أعالي السودان، وفي ذلك صيانة ممالكهم من العدوان، ولا يرضى بفوات هذه الفرصة إلا من أسلم نفسه للموت وألقى بها إلى التهلكة»(٥١).

ويتبادر إلى الذهن أن التلويح بالمهددات ربما ارتبط بتشجيع خفي للبحث عن تسوية مع ثورة السودان، وإلا كيف يمكن فهم تلك اللغة المفعمة بنداء الاستغاثة وكأنه النداء الأخير، ولا سيما حينما يكون الأمر متعلقاً بإعادة السلطة في السودان والتي كانت قد انتقلت فعلياً إلى يد الثورة المهدية.

هذا الخطاب الذي ينطوي على التحذير والتنبيه، كان موجهاً إلى الرأي العام الإسلامي والدولة العثمانية بالدرجة الأولى، على عكس ما ذهب إليه د. لويس عوض الذي يرى أنّه كان «لإقناع الرأي العام الأوروبي بضرورة تفاهم أوروبا مع العالم الإسلامي اتقاء لخطر المهدي الذي يتهدد السيادة العثمانية من جهة، والنفوذ الأوروبي من جهة أخرى»(٥٢).

ومع أن الحديث عن خطر المهدية يسوق معه تشجيع احتوائها أو حتّى قمعها إذا دعا الحال، فإن إعادة مثل هذه الإجراءات أو السياسات قد رُبطت بالجهد الإسلامي كما يردّ في **العروة الوثقى**، إذ تقول «نظن أن لا وسيلة لهذا إلا بتسليم الأمر لأربابه والدخول إليه من بابه وتركه للمسلمين يرضي بعضهم بعضاً ويدافع بأسهم بأس بعض»(٥٣).

والثابت في ظلّ اللغط الذي أثارته المهدية في أوساط المفكرين والساسة هناك، فإن رواد الإصلاح الذين نحن بصددهم قد رفضوا صيغة التدخل الأجنبي من أساسه، ناهيك عن اعتماد ذلك خياراً في مواجهة المهدية. إذ «ليس لكشف هذه الخطوب إلا عزائم المسلمين يلقي إليهم زمام العمل فيها خالصاً من المداخلات الأجنبية التي توغر الصدور وتثير الأحقاد»(٥٤).

ومن هذا الباب أيضاً يجري التنبيه إلى خطر آخر هو تورط العثمانيين إن سقطت

---

(٥١) المصدر نفسه، ص ٤١٣.

(٥٢) عوض، **تاريخ الفكر المصري الحديث: من عصر اسماعيل إلى ثورة ١٩١٩**، ص ١٨٧.

(٥٣) الأفغاني وعبده، المصدر نفسه، ص ١٨٠.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ١٩٤.

الخرطوم في مغامرة التدخل لاستعادة الأوضاع، «يزيد الطين بله أن يشتد العثمانيون ويأخذوا بالحزم وقوة العزم»[٥٥]. وفي موضع آخر أكثر وضوحاً تحذر **العروة الوثقى** من مكيدة بريطانيا لجر العثمانيين لحملهم «على الحكم بعصيان المهدي ليحولوا القلوب عنه»[٥٦]، كما حدث لأحمد عرابي، ثُمّ تضيف «كما إنّه يشبه المحال أن عثمانياً يجوِّز سوق الجيوش العثمانية إلى السودان لتذليله وعساكر الإنكليز في القاهرة»[٥٧].

وتلك النصوص التي أوردنا، أمثلة لها تكاد تستنطق المناقشات والحوارات التي برزت على إثر المهدية في الأروقة المصرية، بل تنقل مختلف الآراء والأفكار بصوتٍ عالٍ، وتحاول أن تعرض محاورها من دون أن تتمكن من أن تقول الكلمة الأخيرة بوضوح في أحداثٍ طرية ووقائع حية، ما زالت تلقي بحممها على أطراف البركان.

والثورة المهدية قدمت نفسها وكأنها لا تبقى ولا تذر في عالم ذلك اليوم الذي كان يعيش لحظة الانتقال من الانحطاط والركود، إلى التجدد ودخول العصر الحديث. وأصبحت حالة المهدية كالسيل الذي يجرف بطبيعته ما يعترضه، فشقت طريقها وهي تنادي ببناء التجربة على أرضية التراث، وكذلك على أنقاض ما كان قائماً من هياكل الدولة الحديثة التي جاءت بتداعيات نهوض مصر ومشروع محمد علي، بعد قيام الدولة في السودان.

وكان لهذه التطورات إسقاطاتها ومخاوفها على الوضع في مصر، ما أطلق العنان لشتى الاحتمالات لزعزعة الأمن والسلم الاجتماعي في مصر، فيما إذا تقدمت إليها جيوش المهدية.

إن **العروة الوثقى** لا تتخذ من فصول أحداث السودان مثالاً لما ينبغي أن تكون عليها المقاومة في مصر، فثمة مرتكزات وبيئة ثقافية تشكل التفاعلات هناك مع حركة الواقع من حولها، فها هي تقارن انعكاس المهدية على «بخارى» في أواسط آسيا من دون أن يماثل الاضطراب الذي وقع هناك ما يناظره في بلاد هي «أقرب إلى مبعث الدعوى وأدنى منها منالاً»، والمقصود بذلك هو مصر. ولهذا فإن المجلة تخصها بالإشارة قائلة «يغلب الظن أن الروح هبطت إليها ولكن بتحرك بحركة العقل وتنمو على القوانين والشرائع السياسية والاعتقادية»، وتضيف «فلا يشعر

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٢٠٩.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٣٤٩.

(٥٧) المصدر نفسه، ص ٣٤٩.

الأقوياء إلا وقد بات بحلاقيمهم المستضعفون، والأرض أرض الله يورثه من يشاء من عباده الصالحين»[٥٨].

وبعبارات أخرى إن التعبير عن المقاومة التي تعتمل في العقول، سيتخذ أسلوباً مختلفاً يرتبط بمستوى التطور الاجتماعي والسياسي والفكري في مصر، وينطوي على صراع عميق لا بُدَّ أن يعطي نتائجه لحسم المعركة بين الشعب ومستغليه، وتتم التحولات على نحو مختلف.

الإصلاحيون إذاً لا يطرحون نمطاً وأنموذجاً واحداً للمقاومة والتقدم نحو النهضة والتحرير، وبالتالي فإنهم يؤكدون على جوهر الكفاح التحرري وتعدد أشكاله وألوانه، وهكذا يمكننا فهم النزعة النقدية لآثار المهدية وما انتهجته من أساليب في ما بدا من هواجس تحف بوقعها على مصر بالذات.

وخطاب **مجلة التيار الإصلاحي**، من هذه الزاوية قلق ويتوقع انفجار الوضع واضطراب الأحوال وتصدع الدولة المصرية إن انفرطت الأمور. وهذا أمر لا يحمد عقباه لسبب آخر، وهو وجود من يهتبل الفرص ويحكم السيطرة ويعمل على توطيد تواجده في وادي النيل، لينتهي بذلك إلى تحطيم الدولة العليّة في نهاية الأمر.

الإمساك بتلك الشعرة الرفيعة، ووضعها فاصلاً بين الفتنة والثورة، كان يعني أن تحافظ المهدية على مقاومة بريطانيا ولا تخرج أو تحيد عن ذلك الطريق، وحينما يتم التلويح بالمهدية لإثارة المسلمين للضغط على بريطانيا، يتحقق حملها على التسوية، ومنعها من أن تستولي على مزيد من ديار الإسلام.

ومن البديهي أن يكون مثل هذا الطلب عزيزاً في ظروف الثورات التي يوجهها منطقها وآلياتها الخاصة في أطوار بطولتها واندفاعها، وهكذا اجتمعت لخطاب العروة الوثقى التعبوي إشكالية التوافق مع تلك المرحلة ووزن خطها على إيقاع المتغيرات المتسارعة التي كانت تجري. ومهما كان فقد سعت **العروة الوثقى** إلى توفير عنصرين في متابعة الثورة المهدية.

الأول، وهو التعامل الواقعي مع ظاهرة المهدية على أساس ما كانت تقدمه من انتصارات في الصمود والمدافعة، وذلك ما عده الأفغاني محكاً لصدق أية دعوة مهدوية وهو ما كان متحققاً.

و**الثاني**، وهو اللقاء معها أياً كان الرأي في هويتها وسلوكها المباشر، وذلك عن

---

(٥٨) المصدر نفسه، ص ١٧٩.

طريق مقاومة التدخل الاستعماري ومقتضيات تصحيح أوضاع العالم الإسلامي وانتشاله من مهاوي الركود والتخلف.

خاتمـة

في ثنايا خطاب **العروة الوثقى** التي أفردت للثورة المهدية مساحة مقدرة، تتداخل مظاهر التأييد والحفاوة المضمرة بالتحفظ والحيطة، إزاء تجربة كانت علاماتها الفكرية مطبوعة بخطاب تراثي جذري لم يتوافر له جو المناظرة والحوار، بل فرص الأخذ والعطاء مع المحيط الثقافي من حوله.

ومن هنا كان تجلي عقيدة المهدية في حلّتها الجديدة الجهادية المقاتلة، يعطي أبعاداً أكثر تفصيلاً وتجسيداً لما تواتر عن مفهوم المهدية في الإسلام، ما وضع الثورة المهدية ومنطلقاتها أمام أسئلة متشعبة تتطلب تعليلاً للظاهرة ونجاعة حلولها، وفوق كُلّ هذا وذاك، اتساقها مع منطق العصر وأنماط الفكر الدينيّ والمؤسسات السائدة المتصلة به.

لذا كان الانتصاف للمهدية بالنسبة إلى الاتجاه الإصلاحي موقفاً دقيقاً، فالمهدية أصبحت حقيقة قائمة في المستوى النضالي، وكذلك في ما تمخض عنها من نتائج، وأصبح تجاهلها أمراً مستحيلاً. لكن المسألة التي كانت أكثر صعوبة هي كيفية إشاعة فهم إسلامي لماهية الدعوة وأهدافها السياسية والدينية، لما يدرأ عنها الشبهات والنقائض، ويدفع عنها مخاطر التحول إلى قوة شقاق وفرقة وتعقيد للأحوال، بدلاً من أن تلعب دورها لمصلحة جماعة المسلمين.

وكما هو معلوم، فقد أثارت المهدية ردود فعل واسعة تجاهها بحجة البطلان والزيغ والإضرار بوحدة المسلمين، فضلاً عن أن النزعة المهدوية في حدّ ذاتها تظل مثقلة بتداعيات التصورات الخلاصية والمفاهيم الرسالية التي تنطق بالنيابة عن الدين وتتصدى لمسؤولية الكلمة الأخيرة في شأنه، واجتثاث الظلم ونشر العدل في الحياة الدنيا في حلقتها الختامية، أي في آخر الزمان، بل وتخاطر بخوض مشكلات الإمامة والخلافة التي دارت حولها أكثر قضايا الإسلام العقيدي والتاريخي وعُورة واستعصاءً.

الموضوعات الخلافية التي تظل حاضرة كُلَّما وحيثما أثيرت مثل هذه الدعوات، كانت تطالب **العروة الوثقى** بمعالجة متوازنة لتناول الثورة المهدية تناولاً عقلانياً، من دون الانغماس في مشكلات التصديق والتكذيب أو الانجذاب إلى الفتاوى التي كانت شأن السلطة والفقهاء.

وغدا الموقف من المهدية تحدياً للخطاب والتوجه الإصلاحي لـ **العروة الوثقى**، فهو إذ ينتصر للمهدية، كان مطالباً لتقديم معنى التأييد وحدود اللقاء، وإذ يختلف

ويتباين في منطلقاته، كان مطالباً بأن يبدي رأيه بوضوح ويحدد منظوره بقول شاف. وكانت المهدية كحدث حيّ ومتفاعل موضعاً شديد الحساسية والوطأة على ذلك الخطاب.

فقد سعى إلى تلطيف وتخفيف مبررات شرعية الانتفاضة المهدوية اعتماداً على الثقة في أهدافها وفي حقّ الأمة في السيادة والتحرر، ومشروعية العصيان التي تبيح التمرد على أولي الأمر، تحت الضرورات الملجئة لخطّ العودة إلى ينابيع الإسلام الأولى.

ولكن التصور الإصلاحي في ذلك الزمان لم يكن قد قطع رجاءه في أولي الأمر بحيث يتطابق مع المهدية في دعوتها ومسارها، وهي «التي أعلنت عزمها لاستئصال هؤلاء وجزمت بخروجهم عن الملة»[٥٩].

ومهما كان، فإن النظرة الإصلاحية التي ربطت اجتياز منعطف النهضة بالتحرر والتصدي لشبح المسألة الشرقية واحتلال مصر، وجعلت من فكرة الجامعة الإسلامية، راحت تطرق بشدة من خلال **العروة الوثقى** على دور الدولة العثمانية في التدخل، وأخذ زمام الموقف بديلاً للإنكليز، وذلك هو فرصتها المتاحة والذهبية لاستئناف ذلك الدور.

وبدا واضحاً أن حث تركيا يمرّ من خلال الترويج لانتشار الثورة المهدية، والتثقيف بما تمتلكها من قدرات تأثيرية ضخمة على مجرى الأحداث، وتحول هذا الخط إلى لولب ضاغط، وناقوس خطر يدقّ منبهاً وينذر بانفلات الأوضاع وانبعاث الفتن بشر مستطير، فتواتر الأصوات وتفاوت اللهجات، جسد ترددات إيجابية حافزة وتحريضية لصالح مشروع التحرير ودعم الثورة المهدية، كما عبرت عن محاذير متوجسة تخشى من تسارع الأحداث لصالحها. ومرّد هذه اللغة المضطربة هو ذلك القلق الناجم عن طبيعة المرحلة وانعكاس التدخل الأجنبي، وما ترتب عن انكسار الثورة العرابية، والخشية من انفلات الأوضاع وانهيار الدولة في مصر، واهتزاز المؤسسات القائمة والسلم الاجتماعي بما يفيد الاستعمار المتربص ويمكنه من إعادة صياغة تلك الأوضاع بما يحقق مآربه.

كما إنَّ مهمة أخرى كانت تستولي على اهتمام **العروة الوثقى**، وهي الحفاظ على مجال رؤية واضحة لا يحسب فيه خطّ المجلة على أي موقف مناهض للمهدية من جهة، ورصد مسارها بجلاء وتقديم إنجازاتها لأنظار وعقول قرائها بحجم بطولات وتضحيات تلك الثورة، وبأفق الرهان على قوة دفعها من جهة أخرى.

---

(٥٩) عبد الرحمن، **توشكي**، ص ١٨.

أما آمال الصحوة التي تقلب الموازين لمصلحة شعوب الشرق، وتعزز موقع الدولة العثمانية وتجبر سياسة الأطماع البريطانية والغربية على التراجع، فكانت من قبيل استباق زمان الانبعاث النهضوي، ومن قبيل التحليق فوق سقوف الظروف الموضوعية، فانتظام نضالات المسلمين، وتحولها من القوة إلى الفعل، ظلّ حادياً لخطاب الإصلاح، آملاً في تحقيق ذات الأمة عبر جدلية نضالها في صراعها التاريخي ضدّ الاستسلام والتبعية الحضارية.

ولم تكن تلك التفاؤلية سباحة في فضاء الأحلام، وإنَّما هي سمة ملازمة للاستشراف الريادي الذي يتقدم كُلّ تراكم لعطاء الشعوب، فبعد عقود من المعاناة وتنكب الأخطار، قطف الشرق بعض ثمار تلك التطلعات المبكرة، وما زال الحبل على الجرار.

القسم الرابع

المقاومــة وحركــات التحــرر الوطنـــي

الفصل العاشر

فلسفة التحرير والثورة الجزائرية

البخاري حمانة(*)

تؤكد الدراسات الاجتماعية والسياسية أن ظاهرة الثورة من أهم الظواهر التي تميز السلوك. . بل الوجود البشري. لأن الإنسان وحده القادر، ومن خلال إدراكه للطابع المزري للواقع الذي يعيش فيه، على رفضه وعلى العمل على تغييره بواقع أفضل. بعيداً عن كُلّ استسلام له، وعن مجرد الإدانة اللفظية له.

ولأن الثورة كذلك فإنها قد شكلت، منذُ فجر التاريخ الإنساني وإلى اليوم، العامل الحاسم في كُلّ التغييرات الدينيّة والفكرية والأخلاقية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية والعلمية والثقافية، التي عرفتها الإنسانية ولا تزال تعرفها إلى اليوم.

ذلك ما تؤكده على أي حال التغييرات التي تلت كُلّ تلك الثورات، ممثلة بصورة خاصة في الأديان السماوية. وفي التحولات السياسية والاجتماعية والثقافية والعلمية الكبرى التي عرفتها، ولا تزال للمجتمعات التي قامت بمثل تلك الثورات.

والثورة، وبخاصة التحريرية منها، وهي التي تهمنا هنا. ما كانت لتستطيع تحقيق مثل تلك التحولات الكبرى والحاسمة في تاريخ الإنسانية، إلا لأنها تمثل تبدلاً سريعاً، وعنيفاً في غالب الأحيان، في السياسة وفي نظام الحكم. وهو التبدل الذي لا يلبث أن يشكل انفصاماً في التاريخ، وحداً فاصلاً يقسم الأزمنة والأفكار والعادات والمعتقدات والقوانين، ومواضع الاهتمام، وأساليب التفكير والتدبير والسلوك، إلى ما قبل وإلى ما بعد.

(*) معهد الفلسفة، جامعة وهران ـ الجزائر.

ولأن الثورة كذلك، فإنها تشكل بالتالي هزة عنيفة وقطيعة حادة في صيرورة المجتمع. قطيعة تريدها جذرية، فاصلة، وشاملة لتجعل ما بعدها مختلفاً، إيجابياً، عما قبلها. وذلك من خلال ارتفاعها بالوعي، الفردي. والجماعي على حدّ سواء، إلى مستوى ذلك المستقبل الجديد الذي يطمح إليه. والذي يحول الواقع المزري المعاش إلى واقع مرفوض جملة وتفصيلاً.

من هنا الفرق بين الثورة وبين غيرها من كُلّ الأشكال الأخرى الرافضة للواقع وبخاصة العصيان والتمرد والانقلاب، بل والإصلاح.

العصيان ليس سوى مجرد انتفاضة مسلحة، أو غير مسلحة، ضدّ السلطة القائمة وضدّ الواقع المجسدة له. دونما مشروع سياسي واجتماعي بديل لتلك السلطة وللواقع المجسدة له.

والتمرد، بالرغم من طابعه العصياني الموجه ضدّ السلطة القائمة، وبالرغم من تمهيده في بعض الأحيان للثورة، فإنه يظل مع ذلك غير الثورة. وذلك لسبب بسيط، وهو أنّه يظل دوماً متوقفاً، وعلى حدّ تعبير أ. كامو (Camus) (L'Homme réviolté) عن مجرد «اللا» لتلك السلطة ولذلك الواقع، دونما تجاوزه نحو مشروع سياسي واجتماعي بديل.

ذلك ما يؤكده على أي حال تمرد سبارتاكوس في القديم، وتمرد كاتالونيا (إسبانيا عام ١٩٠٧) في العصور الحديثة.

أما الانقلاب، فإنه بالرغم من أنّه قد يشكل المرحلة الأولى للثورة، فإنه كثيراً ما يتحول في النهاية إلى مجرد حركة رافضة للسلطة وهادفة إلى مجرد الحلول مكانها.

يبقى بعد ذلك الإصلاح الذي يمثل الشكل الثاني للثورة. نظراً إلى الطابع التدريجي والمسالم للتغيير الحامل له، ذلك التغيير الذي يظل محتفظاً بالتالي بالطابع العام، لذلك الواقع الذي يريد تغييره.

ولأن الإصلاح، وبخاصة في العالم العربي والإسلامي يستمد أسسه، وكما تؤكد ذلك حركة النهضة العربية الإسلامية بصورة خاصة، من القرآن الكريم ومن السنة النبوية الشريفة. فإنه يمثل أساساً ردّ فعل على تراجع الدين داخل المجتمع العربي الإسلامي، نتيجة للانحطاط الثقافي والاجتماعي والسياسي الذي أفرزه ذلك التراجع وذلك الانسلاخ في شروط الوجود.

لكُلّ ذلك فإن الإصلاح يعتبر محاولة لوضع الإسلام الاجتماعي في مستوى الإسلام المعياري وذلك من خلال العمل على إعادة إحياء الوعي الديني وصولاً إلى

تمكينه من إدراك المخاطر الداخلية والخارجية التي تهدد أمته بالتمزق وبالاندثار[1].

نخلص مما تقدم إلى أن الثورة. . التحريرية خاصة. . فكرة. . أو فلسفة، تتميز عن غيرها من كُلّ تلك الأفكار العصيانية والتمردية والانقلابية والإصلاحية، لا برفضها النظري، للواقع المزري، أو بنفيها اللفظي له، كما فعل ولا يزال يفعل الطوباويون والحالمون، ودعاة استراتيجية الرفض. بل بمقاربتها الواقعية والأصيلة له، وبعملها بعد ذلك على تغييره بحدّ السلاح.

ولكي تتحقق مثل تلك المقاربة للواقع الاستعماري، ولكي تنجح الثورة في تغييره، فإنها مطالبة بالتالي بتمثله، تمثلاً يجعلها قادرة على النفاذ إلى الأسس التي يستند إليها وصولاً إلى تفجيرها وإحداث مثل تلك الهزة العنيفة فيه.

لكُلّ ذلك فإن ما يميز الثورة التحريرية الحقيقية ليس مدى رفضها للواقع الاستعماري فحسب، بل ومدى قدرتها على الفعل فيه. وذلك من خلال اتصالها العميق به وانفصالها الكلي عنه في الوقت نفسه، وصولاً إلى توظيف معرفتها العميقة تلك به لتفجيرها ولتدميره إلى الأبد.

نعود إلى تلك الهزة الثورية لنقول إنها هي التي تحول الحياة الإنسانية من حياة أو وجود من أجل الموت، كما ذهب هيدغر، إلى وجود من أجل تحقيق الذات نظراً إلى أن الإنسان هو وحده الكائن المدرك بأن هدف المغامرة الوجودية ليس الموت، بل تحقيق ذاته كما يلاحظ ريمون آرون (Raymond Aron)[2].

كما إنَّ تلك الهزة هي التي لا تلبث آثارها أن تنعكس على علاقة الإنسان بواقعه لتجعله يدرك في النهاية اغترابه في ذلك الواقع الاستعماري بخاصة، وفقدانه لاتساقه الفكري والنفسي، ولأهدافه فيه.

كما إنها هي التي تكشف له كذلك عن ذاته وعن ضرورة إعادة تجديدها انطلاقاً مما هي كائنة ومما تريد أن تكون، وصولاً إلى تلك الجدلية المتجددة التي تلتقي فيها المعرفة الباطنية (للذات) والاختيار الموضوعي، القبول بالواقع والجهد من أجل تجاوزه في الوقت ذاته.

---

(١) Ali Mérad, *Le Réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940: Essai d'histoire religieuse et sociale*, maison des sciences de l'homme, recherches méditerranéennes, études; 7 (Le Haye: Mouton et Co., 1967), p. 215.

(٢) Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire; essai sur les limites de l'objecivité historique* (Paris: Gallimard, [1938]), p. 52.

بمثل ذلك يتحول التشاؤم السلبي للفرد وللجماعة على حدّ سواء، أمام الواقع الاستعماري، إلى تشاؤم إيجابي لا يلبث أن يولد لديه شعوراً بضرورة العمل على تجاوزه وعلى إعادة اتساقه وتوازنه أمام ذلك الواقع الذي يتحول لديه لدى الفرد، إلى ما يشبه الكابوس الذي عليه الخروج منه بأقصى سرعة.

إن مثل هذا العمل الهادف لتجاوز الواقع ولإعادة التوازن إلى الذات، هو الذي لا يلبث، من خلال كشفه للفرد وللجماعة على حدّ سواء، عن حاجات جديدة وعن إمكانيات جديدة لتحقيقها، عن مدى دقة الخيط الذي يربط بين رفض الواقع وبين العمل على تغييره. ذلك الخيط الذي عليه الإمساك والتمسك به بقوة حتّى لا يقع المشروع الثوري العامل له في دوائر التمرد والانقلاب.

بذلك تدرك الثورة طبيعة المسافة التي عليها أن تعرف كيف تتجاوزها حتّى لا تقع في حدود تلك الدوائر.

وليس ذلك الخيط الرفيع سوى الفكر الذي بلغ الدرجة من العمق ومن الأصالة في تمثله للواقع الاستعماري، تجعله قادراً على تحديد الصورة المثلى التي يريد استبداله بها وللأسباب الموضوعية التي مكنته من الوجود ومن الاستمرار.

كما إنَّ تلك المسافة ليست بدورها سوى ذلك العمل الثوري النوعي الكفيل بتجسيد ذلك الواقع البديل.

لكُلّ ذلك كانت الفلسفة الثورية الحقيقية، فلسفة مستبقة للمستقبل، وذلك من خلال تجاوزها للحاضر وللواقع المجسد له.

ولكل ذلك كان السؤال الملح الأول الذي يواجه كُلّ مشروع ثوري هو: كيف يمكن له أن يجعل الوعي الفردي والجماعي ينفذ إلى الواقع الاستعماري ويتمثل بعمق معطياته، كشرط للخروج بمفاهيم جديدة عنه، تلك المفاهيم التي لا تلبث أن تبدأ في التفاعل داخل ذلك الوغى الفردي والجماعي محدثة بذلك تلك الهزة العنيفة في الذات، التي لا تلبث أن تمتد في دوائر متتالية، ومتسارعة من الذات الفردية إلى الذات الجماعية، معلنة عن ميلاد الثورة.

وأمام هذا السؤال الملح، فإن الثورة الحقيقية لا تجد له من جواب سوى الإسراع في تكوين وعي الجماهير بواقعها الاستعماري، وبالأسس والركائز التي مكنت لذلك الواقع من التواجد ومن الاستمرار، وصولاً إلى تحطيمها.

وفى تلك المواجهة الحتمية بين الفكرة الثورية والفكرة الاستعمارية (أو الاستبدادية)، تتبين الجماهير أن الفكر الثوري ليس فقط الفكر المتشبع بالثورة أو

المبشر بها، بل إنه كذلك الفكر العامل على تجسيدها فوق أرض الواقع والمتحمل لكُلّ نتائجها المتوقعة وغير المتوقعة.

بمثل ذلك، تخلق الثورة ديناميتها الذاتية، المتجاوزة للفرد وللجماعة، تلك الدينامية التي يتحول فيها النظر إلى مكمل للعمل، اكتمالاً يجعل العمل لا يتحدد إلا من خلال النظر، وهذا الأخير لا يتجسد كقيمة إلا من خلال العمل، إلا لكي تنسجم الغاية مع الوسيلة انسجاماً يجعل الوسيلة لا تتحدد إلا تبعاً للغاية التي تنشدها، بقدر ما يجعل الغاية لا تتبلور، بدورها إلا من خلال الوسيلة التي تجسدها.

وبذلك تبدأ الشعارات والأفكار والآمال الثورية التي كانت تبدو قبل ذلك، بالنسبة إلى الفرد والجماعة على حدّ سواء، مستحيلة، في التجسد التدريجي على أرض الواقع، تجسيداً لا يزيد في النهاية، الفرد والجماعة، سوى التحامٍ حولها.

وبذلك يرتبط مفهوم الحرية والاستقلال بالجماهير، وتتحول الثورة بالتالي إلى ظاهرة ديمقراطية، تتجاوز الرفض الفردي الفوضوي وغير الفاعل، للواقع الاستعماري القائم، إلى رفض جماعي فاعل ومنظم، وإلى مصدر وحيد بالتالي لتلك السلطة الجديدة المتولدة عن مثل ذلك الرفض.

وبذلك أيضاً تنأى الثورة بنفسها عن دوائر كُلّ تلك الأشكال غير الثورية الرافضة للواقع، وعن كُلّ أشكال المراهقة الثورية، كذلك ترتبط نهائياً بالجماهير التي لا تلبث باحتضانها الكلي والتلقائي لها، أن تؤكد لأعدائها ولأصدقائها على حدّ سواء، أن الثورة ليست أحلاماً فقط، بل إنها امتلاك كذلك لتواصي تلك الأحلام في الوقت نفسه.

وأن التاريخ ليحدثنا عن العديد من دعاة الثورة الذين بدأوا ثواراً وانتهوا أمام ترددهم أو هروبهم أمام نتائج مشاريعهم الثورية تلك، مستسلمين لذلك الواقع الذي أرادوا الثورة عليه، بل وإلى مضادين لمبدأ الثورة ذاته.

لكُلّ ذلك كانت الثورة الحقيقية عبارة عن انتقال نوعي وكلي بالوعي، الفردي والجماعي على حدّ سواء، من الواقع الاستعماري، (أو الاستبدادي) الكائن، إلى الواقع الثوري الوطني، الذي يمكن ويجب أن يكون، ودفن للقديم في الجديد، وليس مجرد تركيب لهما كما ذهب هيغل.

ولكل ذلك أيضاً كانت عهود الثورات الفكرية دوماً متقدمة على غيرها من العهود السياسية والاجتماعية الأخرى، لأنها انتقال بالشعوب من مرحلة التقبل السلبي للواقع المزري، إلى مرحلة العمل على تغييره بواقع أفضل. ومن مرحلة

الاحتمال السلبي له إلى مرحلة التحمل الإيجابي له. وذلك ما أدركته كُلّ النظم الاستعمارية (أو الاستبدادية)، والتي رأت بالتالي في كُلّ يقظة فكرية للشعوب الرازحة، تحت سيطرتها تهديداً مباشراً لها، يجب العمل على قمعه وإجهاضه قبل أن يؤدي بالجماهير إلى الثورة.

هكذا تخرج الثورة، من ذلك الموقف اللامبالي وغير الفاعل الذي توهّمه لها البعض، تجاه الواقع، لترتبط به وبالتاريخ المتجسد من خلاله، ارتباطاً يجعلها بالتالي، وكما يلاحظ كروتشه (Croce)[٣] لا في بداية ذلك التاريخ أو في نهايته، أو خارجه، بل في كُلّ فترة من فتراته، بقدر ما يضفي على التاريخ بدوره وعلى أحداثه، ذلك الطابع المنطقي، الفلسفي، الذي بفضله يأخذ صفة المعقولية ويبعد عن العشوائية.

إن مثل هاته العلاقة الجديدة للفكر والوعي بالواقع الاستعماري بخاصة، هي التي تنقل في النهاية بالسلوك الفردي والجماعي من مرحلة السلبية واللاوعي، إلى ذلك المنظور الفكري والعلمي الجديد. . والذي ليس شيئاً آخر سوى ما نسميه بالأيديولوجيا. كما إنها هي التي تجعل كُلّ فلسفة للتاريخ لا تتطور إلا من خلال حركية متجددة ومتنقلة باستمرار من الحياة إلى الوعي، ومن الوعي إلى الفكر، ومن الفكر إلى الإرادة، ومن الإرادة إلى العمل المجسد لها.

ولأن الأيديولوجيا، وطنية كانت أو استعمارية، أكبر من مجرد علاقات وهمية للأفراد مع ظروف حياتهم[٤]، فهي نظام من التصورات والمفاهيم والصور والممارسات الواعية بواقعها[٥] فإن كُلّ فلسفة بالتالي، حتّى تلك الرافضة للواقع ومتضمنة للأيديولوجيا أدركت ذلك أم لم تدرك.

من هذا المنظور كانت فلسفة أفلاطون مثلاً متضمنة ومن خلال تحديدها بالتالي لسلوكيات وممارسات معينة تجاه ذلك الواقع، للأيديولوجيا، تماماً مثل فلسفة أرسطو وجان بول سارتر (ت ١٩٨٠).

نعود إلى الثورة لنقول إن الفلسفة الثورية ليست بالتالي تلك الهادفة إلى استبدال الواقع بالخيال، كما فعل ويفعل المثاليون، القدماء منهم والمحدثون، فلو كانت

---

(٣) B. Croce, «La Logique comme science du concept pur,» dans: Paul Olivier, *Croce: ou, l'affirmation de l'immanence absolue: Présentation, choix de textes [de B. Croce]*, philosophie (Paris: Seghers, 1975), pp. 143-151.

(٤) Louis Althusser: dans: *La Pensée* (Paris) (juin 1990), et *Pour Marx*, théorie; 1 (Paris: F. Maspero, 1966), p. 238.

(٥) Michel Vovelle, *Idéologies et mentalités* (Paris: La Découverte, 1985), p. 6.

الفلسفة الثورية كذلك، لتحول الطوباويون والحالمون إلى أكبر الثوار في التاريخ.

كما إنَّ الثورة ليست تلك الهادفة من وراء تأملها الروحي والفكري للواقع، إلى الخلاص الفردي منه، كما هو الحال عند العديد من المتصوفة، فلو كانت الفلسفة الثورية كذلك لتحولت الثورة إلى قضية فردية، ولما كانت ثورة بالتالي.

وأخيراً وليس آخراً، فإن الثورة لو كانت مجرد فكرة مطابقة اعتباطية للواقع ومعطياته مع العقل، كما ذهب إلى ذلك هيغل (ت ١٨٣١) بحجة أن كُلّ ما هو واقعي معقول(٦)، لما برزت لا معقولية ذلك الواقع أصلاً أو ضرورة الثورة عليه بالتالي، ولاستحال بالتالي تصور الثورة بحد ذاتها.

ولا يغيّر من هذه الحقيقة كثيراً قول البعض من الوضعيين إن الثورة ومشروعها تعدّ واحدة من معطيات الواقع، وهي معقولة بدورها كذلك، لسبب بسيط وهو أن ذلك الواقع يشترك فيه كُلّ من المستعمِر (بكسر الميم) والمستعمَر (بفتحها). لكن الأول يرضى عنه، والثاني يرفضه. إضافة إلى أن الثورة مشروع يجب أن يتجسد أولاً، ضدّ ذلك الواقع وعلى أنقاضه، حتّى يتحول إلى حقيقة.

لكُلّ ذلك نقول، مرة أخرى إن الثورة التي نقصدها هنا، هي تلك المتمثلة نقدياً وبعمق للواقع، والعاملة في الوقت نفسه على تغييره بواقع أفضل.

غير أن الثورة في سعيها هذا إلى تقويض ما هو كائن باسم ما يجب ويمكن أن يكون، لا تلبث أن تصطدم بالعديد من حقائق ذلك الواقع المرفوض، تلك الحقائق التي عليها تمثّلها أولاً، وبعمق، كشرط لتجاوزها ولتجاوز الواقع المستند إليها.

بذلك تبدو الثورة بذلك الطابع الازدواجي المتناقض ظاهرياً فقط، والذي يجعل منها دعوة إلى المستقبل وعودة في الوقت نفسه إلى الحاضر والماضي، انفصالاً عن كُلّ منهما، واتصالاً بهما في الوقت نفسه.

وتطبيقاً لكُلّ هذه المفاهيم على ثورة تشرين الثاني/ نوفمبر التحريرية، نقول إن هذه الثورة، ما كان يمكنها إنجاز ما أنجزت، لو لم تكن وليدة نظرة أصيلة ونقدية للواقع الوطني، تلك النظرة التي جعلت بالتالي من طلائعها الفئة الوطنية الوحيدة التي نظرت إلى ذلك الواقع المزري، الذي ظن المستعمر أنّه أغرق إلى الأبد المجتمع الجزائري فيه، نظرة مختلفة عن نظرة كُلّ الأحزاب السياسية الوطنية، فضلاً عن نظرة

---

(٦) G. W. F. Hegel, *La Raison dans l'histoire: Introduction à la philosophie de l'histoire*, trad. nouv., introd. et notes par Kostas Papaioannou, le monde en 10/18; 235-236 (Paris: Union générale d'éditions, 1965), pp. 47-53.

المستعمر إليه كما تؤكد ذلك هذه الفقرة من بيان أول تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٥٤ «فنحن نعتبر، قبل كُلّ شيء أن الحركة الوطنية ـ بعد مراحل من الكفاح ـ قد أدركت مرحلة التحقيق النهائية. . . فإننا نعتبر الشعب الجزائري في أوضاعه الداخلية متحداً حول قضية الاستقلال والعمل»(٧).

فحيث لم ترَ تلك الأحزاب السياسية الوطنية ـ التي لا نشكّ في إخلاصها أو نهوّن من مدى الجهود التي بذلتها من أجل بلورة الشعور الوطني لدى الشعب الجزائري ـ من هذا الشعب إلا ضعفه، اكتشفت تلك الطليعة، قواه الكامنة، وحيث لم تتبين إلا هول اندثاره، تلمست تلك الطليعة بواكير انبعاثه.

وحيث أرجف كُلّ المرجفون بفشله الحتمي في أي مواجهة مسلحة قد يتجرأ على القيام بها في وجه المستعمر، استشفّت تلك الطليعة الثورية نصره الحتمي.

بذلك استطاعت تلك الطليعة، الثورية، المعبرة عملياً، ونظرياً، عن آمال الأمة، أن ترتفع بفضل تلك النظرة الأصيلة فوق الواقع المأساوي للشعب الجزائري، لتعانق معه ذلك المستقبل الذي ما انفكّ يرنو إليه والتي آمنت أنّه قادر على صنعه.

وغني عن البيان أن تلك الطليعة الثورية ما كانت لتتوصل لمثل تلك النظرة الأصيلة والنقدية للواقع الوطني، لو لم تكن نابعة من أعماق الشعب الجزائري، ولو لم تولد في لهيب معاركه التحريرية التي ما انفك يخوضها ضدّ المستعمر منذُ اليوم الأول لاحتلال أرضه. تلك المعارك التي جاءت ثورة تشرين الثاني/ نوفمبر التحريرية بمثابة التتويج النهائي والحاسم لها.

لكُلّ ذلك كانت فلسفة تشرين الثاني/ نوفمبر التحريرية، بمثابة الثمرة الفريدة لعبقرية هذا الشعب، والتعبير الصادق عن آماله وآلامه، والتجسيد الحي لفاعلية قيمه الوطنية العربية الإسلامية، ولأصالة تقاليده النضالية.

ولأن فلسفة تشرين الثاني/ نوفمبر هي كذلك، فإن الثورة التي تولدت عنها كانت بحقّ ثورة تحريرية وطنية شعبية لم تزد مواجهتها بالواقع الاستعماري نسقها إلاّ تأكيداً وانسجاماً، ومنهجها إلاّ فاعلية، تماماً كما لم يزد استلهام العالم الثالث لها في كفاحه من أجل استعادة استقلاله، آفاق تحرره إلا اتساعاً.

بذلك لم تكن ثورة تشرين الثاني/ نوفمبر التحريرية، مجرد تمرد(٨) أو عصيان،

---

(٧) للاطلاع على بيان أول من تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٥٤، انظر: <http://www.ffs-dz.com/article.php?id_article=138>.

(٨) *El Moudjahid*, no. 4 ([1956]), pp. 66-67.

كما توهم المستعمر في البداية، أو حاول أن يتوهم بذلك، وهذا قبل أن ترغمه في النهاية على الاعتراف بأنها حرب تحرير وطنية.

وإدراكاً من فلسفة تشرين الثاني/ نوفمبر أن الثورة التحريرية الجديدة بهذا الاسم ليست مجرد حرب، أو سفكاً للدماء غزيراً، بل إنها بالدرجة الأولى تغيير جذري وشامل لا يؤدي فيه العنف العسكري بخاصة، سوى دور الوسيلة، أكدت هذا الثورة أكثر من مرة، أنها ليست وكما يدعي الاستعمار الفرنسي، مجرد تمرد فوضوي، بل إنها ثورة تحريرية وطنية منظمة، وأنها حتّى لو سلمت بأنها تمرد، فإن ذلك التمرد، تمرد أخلاقي وعسكري ولّدته حواجز الظلم التي اصطدمت بها آمال كُلّ الأجيال الجزائرية الناشئة[٩] منذُ الاحتلال الفرنسي للجزائر.

وكما لم تكن ثورة تشرين الثاني/ نوفمبر مجرد عصيان أو تمرد، فإنها لم تكن كذلك وكما ذهبت بعض رموز «حزب الشعب» وفي مقدمهم المرحوم مصالي الحاج انقلاباً أو مؤامرة داخلية[١٠] ضدّ الحزب، حزب الشعب، تماماً كما لم تكن، وكما وصفها، بعض رموز جمعية العلماء[١١]، مغامرة.

وإذا كانت ثورة تشرين الثاني/ نوفمبر قد أعلنت ونادت بضرورة المقاومة ضدّ المستعمر، فإنها لم تفعل ذلك للتخفيف من الواقع المأساوي المجسد له، وكما فعل ذلك، ومن دون جدوى كبيرة، الشبان الجزائريون (عام ١٨٩٢)، والمعلمون الأهالي (عام ١٩٢٤)، والمنتخبون (عام ١٩٣٤) والشيوعيون الجزائريون، بل لتجاوزته.

كذلك فإن ثورة تشرين الثاني/ نوفمبر التحريرية، إذا كانت قد أخذت في البداية شكل المقاومة، شأنها في ذلك شأن كُلّ ثورة، فإنها رفضت أن تبقى بعد ذلك عند حدودها كما فعلت العديد من الانتفاضات الوطنية التي سبقتها، والتي لم تتوصل بالتالي، ولأسباب عدة ـ لا مجال للتوقف عندها هنا ـ لأية نتيجة مع المستعمر.

ضمن هذا المنظور كانت عملية تغيير هذه الثورة لصحيفة **المقاومة** بصحيفة **المجاهد** (عام ١٩٥٦)، مؤكّدة بذلك أنها قد انتقلت من دائرة الانتفاضة إلى دائرة الحرب التحريرية، وهي الحرب التي لم تستهدف منها مجرد الحرب، بل إجبار العدو

---

(٩) المصدر نفسه، ص ٧٩.

(١٠) Mohammed Harbi, *La Guerre commence en Algérie: 1954*, la mémoire du peuple; 36 (Bruxelles: Complexe, 1984), pp. 41-44.

(١١) المصدر نفسه، ص ٤٤ ـ ٤٥.

على القبول بأهدافها السلمية، وذلك انطلاقاً من قناعتها بأن أهداف الحرب تظل متمثلة في النهاية في الوصول إلى مثل تلك الأهداف[١٢].

وأخيراً فإن ثورة تشرين الثاني/ نوفمبر التحريرية إذا كانت قد وقفت موقفاً متحفظاً من الحركة الإصلاحية في العالمين العربي والإسلامي عامة، وفي الجزائر بخاصة، فإن ذلك راجع إلى قناعتها بأن ذلك الإصلاح الذي لا تشكّ أو تشكك في الدور المهم الذي أداه، كتيار محافظ للنهضة، في بلورة الوعي العربي والإسلامي بروح الإسلام الحقيقة، وبواقعها المزري الذي تولد عن ابتعاده عن تلك الروح، فإنها تظل مع ذلك تعيب على الإصلاح اقتصاره على الجانب التربوي في تلك التوعية، وانحصاره في دوائر النخبة والطبقات الحاكمة في البلدان العربية والإسلامية، دونما نفاد يذكر إلى الجماهير، التي تظل من دون تحولات اجتماعية عميقة تمكنها من افتكاك حريتها، غير فاعلة في النهاية[١٣]، وغير مهيئة عملياً للثورة.

بذلك كانت فلسفة تشرين الثاني/ نوفمبر بحقّ ثورة تحريرية متميزة ليس فقط عن غيرها من كُلّ تلك الأشكال ـ الرافضة للواقع، بل وعن غيرها من العديد من الثورات التحريرية الأخرى المعاصرة لها كذلك.

«وبذلك أيضاً كانت بمثابة الإعلان الحاسم لكُلّ الشعوب المستعمرة في العالم عامة، وفي العالمين العربي والأفريقي بخاصة، وللمستعمر كذلك. لا عن استحالة استمرار ذلك التعايش مع الأيام السالفة لكُلّ منهما»[١٤]، بل وعن نهاية مثل هذا التعايش إلى الأبد. وعن بداية ذلك التاريخ الجديد الذي صنعته لكُلّ منهما على حدّ سواء.

---

(١٢) *El Moudjahid*, no. 4 ([1956]), p. 66.

(١٣) *El Moudjahid* (15 janvier 1959).

(١٤) Douglas Hyde, «The Roots of Guerrilla,» in: Daho Feghrour, «Theory and Practice: A Case Study, Algeria, 1930-1954,» (Dissertation Presented to the Graduate School of Arts and Sciences, University of Denvers, U.S. A., May 1984).

الفصل الحادي عشر

مفهوم الصراع والبطل المخلّص في الهلال الخصيب (فلسفـة الاستشهـــاد)

سلام إبراهيم(*)

أولاً: دور البطل في التاريخ

إذا كان التاريخ، لبعضهم، هو سجل سير حياة الأمم، فهو يسجل الأفعال لا النيات والأقوال، كذلك الأمر بالنسبة إلى تاريخ الفلسفة، حيثُ من سماته تسجيل الوقائع الفلسفية بدءاً من الأسئلة الأولى والأجوبة الأولى. ولشعبنا في الهلال الخصيب، منذُ فجر الحضارة الإنسانية، تاريخ فعل وصراع تكشّف فيه توحد القول بالفعل، في أشرس وأطول معركة وجودية عرفها التاريخ، بين إرادة أمة ناهضة لانتصار حياتها على أرضها انتصاراً للقيم الإنسانية، وبين عصابات تجمعت فلولها من جميع أصقاع الأرض حقداً وتدميراً وخراباً ضدّ الإنسانية. وجاء الردّ الحضاري، اليوم، على هذه الموجة البربرية المنظمة، أجساد الاستشهاديين من أبناء شعبنا يفجرون أنفسهم، طوعاً واختياراً، من أجل حياة الأمة وقيم الحقّ والعدالة الإنسانيين، بحيث أصبحت المسألة الفلسطينية، من ضمن قضيتنا القومية الكبرى، دعوة ملحّة لإعادة السؤال الفلسفي حول منطق الحقّ والعدالة الإنسانيين، في تجربة فريدة في تاريخ الشعوب.

اليوم، ها هي «إسرائيل» تجاهر بباطلها ترسانة عسكرية لا نظير لها، وها نحن

(*) الحزب القومي السوري الاجتماعي ـ لبنان.

في الهلال الخصيب نجاهر بحقنا استشهاداً، تطبيقاً لفكرة بل لفلسفة متجذرة في البنية الذهنية لشعبنا منذُ ألاف السنين. إن المضمون القيمي لعملية الصراع التي يخوضها شعبنا، اليوم، من أجل العدل والمساواة وحق الحياة والاستمرار، فجرت وجداننا الداخلي ـ بما هو تعبير عن بنية ثقافية أصيلة ـ عندما فجر إنساننا نفسه «قنبلة»، طوعاً واختياراً، في وجه أعداء الحياة، بل في وجه فلسفة القوة المتجبّرة، التي تدير العالم اليوم، بعيداً عن كُلّ المضامين القيمية لوجود الإنسان. إن الموت الإرادي المعاصر، أي الاستشهاد، الذي نشهده ونحياه يومياً في أماكن متعددة من بلادنا، يستمد جذوره مما يكمن في البنية الذهنية الثقافية الحضارية لمجتمعنا السوري، من قيم البطولة والفداء والبعث والقيامة، كما من قيم الانتصار والارتقاء والتقدم بحياة الجماعة، التي تزخر بها النصوص الأدبية والفلسفية والدينية القديمة في منطقة الهلال الخصيب.

في بلادنا، شكّلت ظاهرة الموت الإرادي/الاستشهاد ـ وهي قمة التعبير عن فعل الصراع ـ سؤالاً يتمحور حول مفاهيم القيم الإنسانية من ضمن منظومة فلسفة الأخلاق، متوجاً إياهاً بفلسفة الاستشهاد، دفاعاً عن قيم الحقّ والعدالة الإنسانيين.

ثانياً: مفهوم الصراع بين النظر والتطبيق

حتّى اليوم، لا تزال صورة «البطل قاتل التنين»، شائعة في بلادنا، تمثل شاباً راكباً الغيم، حاملاً بيده سهماً هو الصاعقة «صارعاً التنين متعدد الرؤوس، قاتلاً لوياتان الحية الشريرة الطالعة من البحر، ذات الرؤوس السبعة»[1].

أما وصيته الكبرى: «لتتوقف الحرب في الأرض، وتهدأ قرقعة السلاح، وليصب السلام في أعماق الأرض، وتستقر البهجة في صدر الدنيا»[2].

إنها ملامح انتصار بعد صراع. والصراع في ثقافة الهلال الخصيب (وادي الرافدين، آرام وكنعان)، وفي ديانات الخصب السورية، هو مبدأ حياة ووجود، لأنه صراع منطق الحياة بين الحقّ والباطل، وبين النظام والفوضى، وبين الحياة والموت، ليكون انتصار الحياة بمظاهرها: البناء والنظام والنمو والاستمرار والتقدم؛ وبقيمها: الحقّ والحرية والعدالة الإنسانية. أنّه حوار القوى الكونية ـ والإنسان مرتكزها ـ يبرز في النصوص القديمة التي تعود إلى خمسة ألاف عام ق. م.

---

(١) **نصوص أوغاريت** (الألف الثاني ق. م).

(٢) المصدر نفسه.

ولما كانت الحضارة هي نتاج كُلّ فعل عقلاني ـ إنساني ـ مجتمعي، فقد كانت النصوص القديمة، أول الوثائق المعبرة ـ فكراً ـ عن بدء فعالية العقل في تدوين أولى التساؤلات التي تحمل مضامين فلسفية في الإنسان والوجود، وتعلن أول شرعة لحقوق الإنسان، على الرغم من إشباعها بمحاكاة الوجدان والخيال الإنساني بما يتلاءم ومستوى منظومة الاستكشاف العقلي والتحقق المعرفي في ذلك الزمان، ففي هذه النصوص أول خوض وأول إعلان لمسألة حقوق الإنسان في التاريخ، وقد وردت لأول مرة كلمة «حرية» (أمارجي بالسومرية) في وثيقة المصلح الاجتماعي السومري أوروكاجينا(٣)، كما في وثيقة الملك أورنمو(٤)، حيثُ تؤكد الوثيقتان على «الحرية»، «كحق من حقوق الإنسان وواجب من واجبات الحاكم». والنصّ نفسه، عبّر عن ذلك التداخل العميق الذي ميَّز علاقة إنسان المنطقة بالطبيعة وقواها، في بيئة تحتمل كُلّ التحولات. من هنا، كانت هذه الطبيعة وتحولاتها، هي الوجه العملي الأول الذي أعطى للإنسان تصوراً لقوى مدبرة، منظمة بانية، في الوجود نفسه، مقابل قوة تدميرية مخرّبة، توجب حركة صراع مستمرة لحفظ الحياة الإنسانية، وانتصار قيمها الجميلة في النمو والاستمرار. ضمن هذه النظرة إلى الوجود، خلق الإنسان السومري آلهته ـ نموذجاً لتفاعله مع الوجود ـ يعمل مع آلهة الخصب والبناء والاستمرار، راغباً في البذل والتضحية والفداء، مصارعاً كُلّ ما هو موت ودمار وسكون، ففي الوجود حركة صراع مستمرة، وهناك حركة تفاعل تكمن في أوجه الصراع المختلفة، فخلق العالم، بتصوره، لم يتم إلا بثورة الآلهة الجديدة على الآلهة القديمة، ثورة آلهة الفعل على آلهة العماء الأول، أما غايتها: الحياة الإنسانية ـ الوجود الإنساني ومصلحته ومصيره (استمراريته). إنها حركة صراع موجبة، لا سالبة، وهي المرتكز البنائي الحضاري للاتجاه النفسي والذهني لإنسان المَنطقة، فالغاية الأولى التي رأتها هذه الذهنية خلف كُلّ حركة، هي الصراع: الصراع من أجل انتصار الحياة الإنسانية وقيمها، وتجدد هذا الصراع في دورة لا نهاية لها.

وحين نبحث عن الاستمرارية التي تمتعت بها حضارة الهلال الخصيب، طوال ما

---

(٣) أوروكاجينا، صاحب الإصلاحات الشهيرة، الأولى في التاريخ، التي عدت أقدم تشريعات إصلاحية في تاريخ البشرية. آخر حكام دولة «لغش» السومرية (٢٣٧٨ ـ ٢٣٧٠ق. م) حكم ثمانية أعوام فقط بعد أن سيطر على الحكم بأول انقلاب عسكري في التاريخ ليقوم بإصلاحاته الاجتماعية ـ الاقتصادية ـ السياسية وحتى الدينيّة ـ كان جريئاً ومحايداً.

(٤) ينتمي إلى حكام سلالة أور الثالثة التي دام حكمها من (٢١١٢ ـ ٢٠٠٤ ق. م) والتي حكم فيها خمسة ملوك. حكم ثمانية عشر عاماً. وحّد الهلال الخصيب «مهد الطريق من الجهات السفلى إلى الجهات العليا ومن البحر الأسفل (الخليج)، إلى البحر الأعلى (المتوسط). (حكم من ٢١١٢ ـ ٢٠٩٥ ق. م) عُرف بشرائعه الحقوقية التي ساهمت في إثراء الدولة الأكادية.

يقارب خمسة ألاف عام، فأول ما يلفت انتباهنا في التراث الفكري لهذه الحضارة، هو فلسفته للطبيعة، منسجماً في واقعه معها، مصنفاً حركاتها قيماً إنسانية، عاملاً على تنظيم علاقاته بها، مشاركاً في نظامها كقوة فعل، متخذاً في حياته العملية نهج الصراع، رمزاً وفعلاً. في التراث الفكري القديم للهلال الخصيب، لم يتخيل إنسان المنطقة عالماً لا صراع فيه. إذ هناك خير وشرّ، حياة وموت، نظام وفوضى، بناء ودمار. إذاً، هناك قوى خير وقوى شرّ، قوى حياة وقوى موت، قوى نظام وقوى فوضى، قوى بناء وقوى دمار. لذا، فإن الصراع مبدأ حياة ووجود، بل فعل حياة ووجود، حيثُ لا يمكن تحقيق استمرارية الحياة وقيمها ومثلها العليا، من دون صراع لانتصارها. وليس شرطاً أن يكون العنف سلاح الانتصار على قوى الشرّ والدمار، كما في كُلّ صراع وحشي، بل سلاح «الحكمة» سمة الإنسان الأولى، التي أضاءت تلك الحضارة الإنسانية الكبرى، «الحكمة» السورية التي اقتضت أن تكون القوة والعمل البطولي (مبدأ التضحية الفردية والبطولة الاجتماعية) ـ بمعنى مواجهة الموت بالموت ـ في الحالات الحاسمة الكبرى هي الحلّ الفاصل من أجل حفظ الحياة الإنسانية وحقها في الوجود والنمو والاستمرار. وهنا، برزت، ولأول مرة في التاريخ، فكرة «الإله الفادي» من أجل الإنسان، عندما سارت «إنانا»[٥] إلى الموت طوعاً واختياراً، حين كان موتها شرطاً لحياة شعبها، وحيث هبطت إلى العالم الأسفل ـ عالم الموت ـ «ثلاثة أيام بلياليها» «مشدودة إلى وتد»، لتقوم في اليوم الثالث، بعد أداء مهمة الفداء، وحيث الرقم ثلاثة، أصبح في ديانات الخصب السورية يعبر عن الثالوث الإلهي: إيل الإله الواحد، وألام الكبرى العذراء الأبدية، والابن الفادي أو الحبيب الفادي. إلى أن انتقلت فكرة الفداء إلى تموز أو «دوموزي»[٦] ليعلن فكرة «البطل المخلّص» بعد «الإله الفادي»، في أول ثورة فكرية وجدانية مخلّصة في التاريخ تنطلق هذه المرة بفعل الإنسان، من الموت باتجاه الحياة، حيثُ يقتحم الإنسان الموت إرادياً، على الرغم من معرفته للمصير الفردي القاتم في الموت وبشاعته، والذي يتلاشى أمام عظمة الهدف والغاية: حياة البشر والقيم الكبرى العادلة فيها، وكُلّ ما يمتُّ إلى استمراريتها بصلة.

وهكذا تمّ نقل مهمة الفداء من الإله الفادي إلى الإنسان الفادي ـ بطلاً مخلّصاً ـ

(٥) الأم الكبرى السومرية، ترادفها عشتار البابلية، عشتار الكنعانية. الفادية الأولى في التاريخ. هي العذراء الأبدية ورمز الأمومة الكونية في آن معاً.

(٦) من رموز حضارة وادي الرافدين. حبيب أنانا أو ابنها. كذلك بالنسبة إلى عشتار. من رموز ديانات الخصب السورية. ورد اسمه أيضاً في إثبات الملوك لعصور ما قبل التاريخ، من بني ثلاثة ملوك حكموا باد ـ بيترا بعد أن انتقلت الملوكية إليها من اريدو ولا يعلم هل أن دوموزي هنا هو تفسير دوموزي أو تموز، الإله الشهير. وهو هنا الملك الذي عُرف بأنّه كان راعياً. أحد ملوك سلالة الروكاء الأولى. أحد رموز الفداء في نصوص ما بعد التاريخ.

متناوباً الدور في فعل الفداء بينه وبين الإله الفادي في حفاظ واضح على جدليّة العلاقة في مهمة الخلاص للبشر بين القيم الإنسانية العادلة، وقيم الإله العادلة. إنانا، دوموزي، تموز، البعل، في النصوص القديمة؛ واليوم، مار جرجس والخضر، ملحمة قيمية مستمرة، قطباها عوامل الجدب والقحط، والجفاف والموت من جهة، وعوامل الحياة: الخصب والنمو والنظام والاستمرار من جهة أخرى، في صراع تتجلى فيه فكرة المخلص من تنين الدمار والشرّ والموت.

«كور» هو اسم ذلك التنين في النصوص السومرية، وهو اسم قوة الموت والظلام، يحاول مدّ نفوذه على العالم وإرجاع الحياة إلى موت، والحركة إلى سكون، والنور إلى ظلام. يظهر بعد فترة وجيزة من خلق العالم وتنظيمه، يندفع نحو العالم المنظم لتخريبه وللقضاء على حياة الإنسان. له رؤوس عدة، لكُلّ رأس قدرات هائلة تحاول نشر أذيتها في مجمل الوجود والحياة الإنسانية. في النصوص القديمة السومرية والبابلية والكنعانية، يعتبر «كور» تنيناً، وحشاً ظلامياً، ويمكن اعتباره من بقايا العالم المائي الأول، قبل التكوين، وقبل خلق العالم وتنظيمه، لذلك اسمه مقرون بالفناء والدمار والفوضى.

يتصف دمار التنين، بمظاهر انقضاضه على البشر والعالم، وهي تتصف بموجة ارتباك وفوضى في قوانين العالم ولحظة عدم توازن وتخلخل في منظومة عدله وقيمه. تحاول قوى التنين هنا، إعادة العالم إلى فوضاه الأولى، ولذلك يُرمز إلى التنين بأشكال شيطانية لا علاقة لها بالعالم الإنساني، أو الحيواني الذي نعرفه. وإذ ينقض على الإنسانية، يتصدى له بطل فادي، مخلّص يستشهد من أجل البشرية، أو يخلّصها ويستمر حياً، بقواه الذاتية (القيامة) بعد أن يعيد الحياة الإنسانية إلى ما يجب أن تقوم عليه بقيم الإنسان وقيم الآلهة في معنى التوازن والنظام.

النصوص القديمة في الهلال الخصيب، وما رافقها من أعمال تشكيلية، عبّرت في مضمونها عن فكرة واحدة في جوهرها: الخصب والفداء، والخلاص الذي لا يرويه إلا الصراع لتجويد الحياة وتحسينها، وفي قمة الصراع: الفداء، الموت الإرادي من أجل انتصار الحياة وما تمثله من قيم جميلة أمام عدو الحياة العامل على تدميرها. ولأول مرة في التاريخ الوجداني الإنساني يتوحد الميلاد بالفداء والخلاص، جوهراً وجودياً، ومرتكزاً أساساً في ديانات الخصب السورية في مواجهة الفكرة القاتمة عن الموت والنهاية الفردية المحتومة. يرتقي مفهوم الموت إلى سوية الميلاد إياها: الموت الإرادي الذي يغدو موقفاً/ ورسالة تفضي إلى نتائج عامة أعمق وأهم من الموت نفسه بالمعنى الاعتيادي للموت. بل ويغدو الموت ثمناً زهيداً أمام الرسالة الكبرى، والتي هي التضحية المخلّصة (بالإله) من أجل الجماعة الإنسانية، ثُمّ البطل المخلّص، الإنسان الفادي.

«من مات في معركة فهو مبارك». هكذا تُعّرف نصوص وادي الرافدين «الشهيد»، في إبرازٍ لركنين أساسيين في عمارة الحضارة الإنسانية، «البطولة والمعرفة». لم يبق أمام غلغامش إلا تفسير واحد للإجابة عن أسئلة الموت والحياة، هو البدائل التي تحمل مدلولات وجدانية كبرى يتوصل معها إلى عقلانية الخلود: بقاء الجماعة الإنسانية واستمرارها من دون خوف ورهبة من ديمومة أمن وسلام وبقاء الفرد فيها، أنموذجاً بطولياً مخلّصاً واسماً رمزاً للمواقف الكبرى التالية، حيثُ يتماثل به أبطال قادمون. الخلود بالذكر البطولي افتداءً للجماعة، هو خيار إنسان الهلال الخصيب، وليس الذرية والأولاد، فالتاريخ يذكر أن غلغامش كان لديه أولاد وأحدهم حكم الوركاء في سلالة الوركاء الأولى وهو الملك «أور ـ ننكال». أن إنسان هذه الحضارة استنبط فكره للخلود (بقاء الجماعة والفعل البطولي المخلص)، من دون أن يرافق ذلك بقاء فردي، شخصي دائم في الحياة، أو نكران للموت الفردي، وإنَّما الموت هنا أصبح وسيلة للحياة بمعناها الحضاري. وهذا ما طبقه غلغامش إذ تبقى أوروك هي البقاء المستمر للعمل البطولي وهدفه: النمو والتقدم.

على الرغم من هالة الوجدان والخيال المتداخلة في حوار العقل، نحن هنا، أمام موضوعات حقيقية في الوجود، وإن التصوير الذي نقرأه فيها، ليس مجرد سرد لقصة رمزية، بل هو تأسيس للاتجاه الأخلاقي والعملي في الحياة، قيمياً وتطبيقياً لمصلحة الإنسان ومصيره، انطلاقاً من الأسئلة الأولى التي لا تزال مستمرة إلى اليوم، وهي المضامين القيمية لوجود الإنسان.

وإذ يركّز تراثنا الفكري القديم على المضمون القيمي لمبدأ الصراع، من أجل المعرفة والحق والعدل والحرية وكُلّ مقومات حقوق الإنسان، وتجدد هذا الصراع في دورة لا نهاية لها، فإن أهمية البطل المصارع في تلك النصوص أنّه قاتل تنين فساد وشرّ وفوضى ودمار، يصارع في صميم الحياة وليس خارجها، من أجل الحياة الإنسانية، وحيثُ إنَّ «المدينة» ممثلة لحياة الجماعة، هي نقطة العودة التي تنتهي عندها عملية الصراع، باعتبارها المكان الطبيعي ـ نموذج الحضارة الإنسانية ـ لحياة الجماعة وعمرانها ونموها واستمرارها، وممارسة الفعاليات اليومية والمستقبلية بشرائعها ونظمها وقوانينها وابتكاراتها وإبداعاتها.

من هنا كان خيار ممارسة البطولة لدى إنسان الهلال الخصيب خيار حياة وعمران وتقدم، إزاء خوض الصراع، بين إرادة الإنسان بتشبثها بالحياة الفردية، وبين تلك الحقيقة البديهية بالنسبة إلى العقل والمنطق في مسألة الموت والحياة: تتجلى مجموعة أسئلة تتناوب غلغامش في كُلّ وحدة من وحدات الملحمة، فيتساءل عما ينبغي أن يسلك الفرد في الحياة: أينبذها ويفر منها، ويفنى فيها متناسياً متغافلاً غارقاً

في نسيانه؟ أم يسلك طريق اللذة والتنعم بها بحسب نصيحة «صاحبة الحانة»، ومبدأها في الحياة؟ أم يقبل تحدي قانون الطبيعة ويذعن لما ليس منه بُدٌّ، فيضبط زمام النفس ويختار المواجهة وتخليد البشر والفرد في آن معاً، إحقاقاً لمبدأ المساواة التي كان يريدها لجميع البشر في أن يحيوا بسلام وعدل بلا خوف ولا رهبة؟ عقلانية الخيار، كانت حياة الجماعة وقيمها واستمرارها متجاوزاً موت الفرد، وموت الجماعة الكامن في إشكالية اللامساواة. غلغامش يرفض اللامساواة، بل يرفض النصيحة بالتمتع بالملذات أو الهروب أو النسيان. خياره المواجهة والبطولة. هذا الخيار المنبثق من منظومة أخلاقية تميزت بها حضارة الهلال الخصيب، تناقض أفلاطون في قوله: «لكي نحقق خلاصنا، يتعين أن ندير ظهورنا للطبيعة، وينبغي ألا نكون مقتنعين بعدم واقعيته، وأن نضع ثقتنا في عالم آخر يسمو فوق جميع التجارب الحسية ويقع وراء التغيير والزمن»[٧]. هنا اغتراب عن العالم وعن المجتمع الإنساني في هروب إلى عالم آخر متصور، وهذا ما رفضه غلغامش قبل ألفي سنة من أفلاطون.

وإذا كانت أقدم قصة رمزية عن التنين «والبطل المخلص» أو «الفادي» قد بدأت في وادي الرافدين، فقد تواصلت في أرام وكنعان، في معتقدات الخصب السورية، وصولاً إلى المسيحية وريثة هذه الديانات، ومفهومها في الثورة والحياة الجديدة، مروراً بمراحل الصراع آلاماً وصلباً وفداءً وقيامة، واستمراراً في المعتقد: مار جرجس، النموذج المسيحي للبطل الكنعاني، «بطلاً مخلصاً صارعاً التنين متعدد الرؤوس، قاتلاً الحية الشريرة الطالعة من البحر ذات الرؤوس السبعة»[٨].

وفي أول «درب آلام» في التاريخ تعبر عن مفهوم الصراع من أجل المعرفة والعدل بالمعنى الفلسفي، يسير غلغامش مثقلاً بمأساة الإنسانية حول سؤال الحياة والموت، والعدل والمساواة، والمعرفة، قاصداً الجواب المعرفي الأول في تاريخ الإنسانية، محدداً أن طريق إدراك وتحقيق هذه القيم هي طريق آلام وأحزان، والمسيرة التي نواكبها في النصّ، تجعلنا نرافق غلغامش في درب آلامه لحظة بلحظة، حيثُ يكون منقلب التاريخ ولادة يوم جديد حيثُ «يشيع الضياء» وحيث «توهج الصبح» بإشراق معرفي يتم في قلب الظلمة الظالمة، وحيث يتم التذوق الإنساني لحقيقة

---

(٧) والتر كوفمان، «حقيقة الاغتراب،» في: ريتشارد شاخت، **الاغتراب**، ترجمة كامل يوسف حسين (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠)، ص ٢٥.

(٨) انظر: نصوص أوغاريت. غلغامش. الملك الخامس في سلالة الوركاء الأولى بحسب إثبات الملوك. أبوه كان الكاهن «للا» كاهن في مدينة الوركاء. هو بطل الملحمة الشهيرة ذات الأصول السومرية. هو الذي سور مدينة الوركاء. خلفه ابنه «أور ـ ننكال» في حكم الوركاء. استمرّ اسمه في الملحمة الشهيرة كأول نصّ ميثولوجي ـ أدبي فلسفي في التاريخ.

الصراع الذي يبلغ ذروته في هذا القسم من الملحمة «طريق الشمس»، حيثُ توحد الزمان والمكان والفعل: «هل بعد كُلّ هذه الآلام، عليّ أن أضع رأسي في قلب التراب؟ أريد أن أبصر بهاء الشمس، فحين يكون نور كاف ينسحب الظلام»[٩].

ولهذا المقطع قيمته الرمزية الثورية العالية المزدوجة: غاية بلوغ الحقيقة **أولاً**، وهو هدف معرفي فلسفي عالٍ، و**ثانياً**، فعل اقتحام الظلام: الموت والسكون، المؤدي إلى الفعل، إلى الحياة حيثُ انتشار نور الشمس هنا يرتبط بالعدالة، حيثُ الشمس هي المبدأ والتطبيق في آن معاً، وهنا مغزيان متلاحمان، فعلاً وهدفاً، يحتفظ كُلّ منهما بقيمته كناتج لعملية الصراع ومكون لها في الوقت نفسه. وهو اختراق عقلي إرادي للزمان والمكان كعنصرين منفصلين، باتجاه توحدهما بمفهوم الثورة والصراع من أجل المعرفة والعدالة.

فكما أدرك إنساننا في تراثه الفكري مشكلة الأصل، أدرك مشكلة الغاية، غاية الوجود، وأدرك أن هناك نظاماً للعدل لا تراه العين، بل يدركه العقل والوجدان، ويبثانه في صميم الحياة الإنسانية. وقرن هذا النظام المحجوب عينياً، بالنظام المرئي، بما فيه من تعاقب الليل والنهار، والفصول والسنين، كما في تطبيق القيم الإنسانية. ونتيجة إلى إدراكه علاقة الشمس بنشاطات الحياة المختلفة، عدّها مصدراً للمعرفة الحقيقية، ورمزاً للعدالة، ومن هنا ارتبطت العدالة بالنور، بمعنى أنها ارتبطت بالمعرفة. لذلك، فإله العدالة هو إله المعرفة، والعدالة والمعرفة، العدالة والحقيقة، هدفان يرتبطان بدرب الآلام ارتباطاً وثيقاً، وبخاصة أن المعرفة هنا ليست نسبية أو موقتة، بل مطلقة. والمعرفة الأخلاقية هنا ـ إرادة المسير في درب الآلام هذه ـ والتي تشتمل على معظم دائرة المعرفة، هي المصدر الأساسي لفكرة العدالة. حيثُ الأخلاق هنا قيمة مطلقة، وارتباط العدالة بالنظام هو إياه دور وارتباط الشمس بالنظام الكوني، لذا فكُلّ ما هو منظم هو عادل، وكُلّ ما هو غير منظم غير عادل، واتزان الكون في نظامه، في عدله، ضمن دائرة الحقيقة مبدأ ووجوداً.

عملية الصراع في «درب الآلام» التي خبرتها الذهنية السورية منذُ ما يقارب الستة آلاف عام مروراً بدرب آلام المسيح، هي فلسفة إيجابية تختزن مضامين قيمية معمقة في المعرفة والعدالة والحقيقة، وليست فلسفة فراغية سالبة، هي شحنة رموز تدعو إلى البحث عميقاً عما هو حقيقي وواقعي وعادل ومتوازن مع مدلولات وقيم الحياة الإنسانية.

---

(٩) **ملحمة غلغامش.**

في **ملحمة غلغامش**، وتحديداً في جزئها المتعلق برحلة الصراع إلى غابة الأرز في لبنان حيثُ يختبئ الوحش «خمبابا» عدو العدالة وعنوان الظلم والظلامية يرهب البشر هناك ويخيفهم، قرّر غلغامش مواجهته ليكون شهيداً في مبارزته وقتله. لأول مرة يظهر مفهوم الشهيد أو «الاستشهادي» في هذه الملحمة، حيث قرار غلغامش بالاستشهاد كان قراراً حراً واعياً، وتميز هنا هذا المفهوم للموت الإرادي عن الموت العادي. وأضحت التضحية الفردية والبطولة الاجتماعية نموذجاً مهماً في مسألة البعد الذاتي لممارسة عملية الصراع ضدّ خمبابا (اللامساواة) بين أوروك وغابة الأرز، وغابة الأرز وأوروك، في موضوع التضحية الفردية والبطولة الاجتماعية بمواجهة الموت بالموت.

حدثتنا نصوص الهلال الخصيب القديمة عن الموت بما شكله من أهمية كبرى لفكرة مركزية في تأسيس العديد من التصورات الفكرية والأخلاقية، فإذا كان الموت بالمعنى العضوي هو توقف معالم الحياة في الجسم الطبيعي من حركة ونمو، بما يرافق الموت من أثار مدمّرة لثنائية الوجود الإنساني (المادية الروحية)، فإن هذه النصوص لم تحدثنا عن عودة حقيقية للأموات، بل فقط عن عودة ميثولوجية كما في لقاء غلغامش بروح «إنكيدو» وفي حالة حلم لا أكثر. وليس هناك ما يفضي إلى مصير الروح بعد الموت. إذ لا حياة أخرى. ليس هناك جنة ولا نار في الفكر الدينيّ في وادي الرافدين، فالموت هو الموت، لا خلود، ولا جنة ولا جحيم فيه. الروح تبقى أسيرة في العالم الأسفل إلى الأبد، والجسد يبلى في القبر ويتحول إلى تراب.

أما عدم وجود الثواب والعقاب بعد الموت، فلا يعني عدم وجودهما في الحياة. الثواب والعقاب يتمّان في الحياة نفسها وهذه الفكرة موجودة لدى آلهة وادي الرافدين. الخطيئة السياسية والأخلاقية كانوا يسمّونها «إساءة» (في السومرية (Namtag))، أما الخطيئة الدينيّة فمعناها «الخطيئة» (se. bi. da) وهذا التصنيف من الواضح أنّه قد تمّ ارتكازاً إلى علاقة الإنسان بالإنسان وإلى علاقة الإنسان بالآلهة. حدود الحياة الفردية هو الموت. ليس في العالم الأسفل إلا آلهة الموت والأمراض والآلهة المخطئة المعاقبة. هو عالم «اللاعودة» لذا كان الموت هو النهاية. وما دامت الفكرة التي كوّنها عن الموت بهذه الظلامية، فهو لم يقف متشائماً أمام النهاية المحتومة للبشر، بل قدم لنا تصورين للموت نستطيع من خلالهما أن نستكشف ملامح «فلسفة الأمل الاجتماعي» التي جابه بها يأس الموت الفردي. وهذان التصوران يتجسدان في تقسيم الموت إلى «إرادي» و«لا إرادي»، بعد أن دفعته فكرته عن الموت، إلى نهج خاص من التفكير حيال الموت، ونقده في صميم معالجته للحياة. وغدا هذا الموت محط تساؤلات في إطار فكرة الخلود، وبُنيت عليه أفكار فلسفية كثيرة. أما مفهوم

الخلود هنا فهو يؤدي إلى معنيين: فهو كائن إما بالتغلب على الموت، أو بوجود حياة أخرى بعد الموت، وهذا ما لم يكن في سياق نهج التفكير الذي رأى أن الخلود يتحقق في الحياة نفسها، والحساب في الحياة نفسها كما الثواب والعقاب.

إن «فلسفة الأمل» تجد مداها حتّى في الموت اللاإرادي، فقد قتل إنساننا آلهته أكثر من مرة قبل عملية الخلق أو أثناءها، لا لتبيان خضوع الآلهة للمصير نفسه الذي ينتظره الإنسان، وإنَّما لتوضيح عملية خلق الكون أو ظهور الآلهة ـ آلهة الفعل وخلق البشر، في مقابل آلهة السكون والعماء الأول ـ ولتبيان أن عملية الموت لآلهة السكون والعماء الأول، هي، حتّى على مستوى الآلهة، المقصد منها خير عميم بعد القضاء على شرّ جزئي، والعبرة نفسها تتحقق على مستوى البشر، فالموت، وإن عُدَّ شراً جزئياً، القصد منه هو الخير العميم، وذلك من باب تحقيق التوازن في الطبيعة. وإذ خطى إنساننا في وادي الرافدين خطوته الأولى نحو «فلسفة الأمل» منزلاً أفكاره عن الموت من عليائها الإلهي إلى الواقع الإنساني، طارحاً موضوع الثواب والعقاب في الحياة نفسها، ما سيكون له تأثير في نقل أنموذج الحياة إلى عالم الأحياء فقط، جاعلة من الموت وجهاً آخر للحياة، في الحياة نفسها. أما الموت الإرادي، فهو النهاية التي يختارها الإنسان بنفسه بسبب اتّخاذه موقفاً يقترن بعمل يفضي إلى احتمال الموت الذي لا يأبه به، على الرغم من قساوته على الفرد، في سبيل تحقيق هدف أهم من الموت نفسه بدافع التضحية، من أجل الجماعة ورغبة في تخليد الذكر شرفاً في فداء هذه الجماعة وقيمها، ما يحوّل موت الفرد هذه المرة وبصفته الإرادية رمزاً اجتماعياً وتاريخياً حالماً قام بفعل البطولة والفداء، سواء مات أو بقي على قيد الحياة. ومن هنا ارتبط معنى «البطولة» بالموت الإرادي، ففكرة الفداء والبطل المخلص حفلت بها نصوص الهلال الخصيب القديمة جميعها وغدت عنواناً لمكتنزاتها القيمية، بدءاً من أعمال إله الحكمة في قتل الإله المتسلط، وصولاً إلى أعمال البطولة التي قام بها إيل/ مردوخ لقتل آلهة السكون والجمود من أجل الآلهة الفتية، وتقدم الحياة واستمرارها، إلى البطل الحيّ المخلّص، أو أوتنابشتيم أوتراحسس، إلى غلغامش مروراً بإنانا ودوموزي وتموز.

في مواجهة القضايا الكبرى التي تهدد مصير الإنسان، استنبط إنساننا الفعل البطولي المخلِّص بالموت الإرادي. «من مات في معركة فهو مبارك»، هكذا تُعرِّف نصوص وادي الرافدين «الشهيد». لم يبق لغلغامش في مواجهة إشكالية الموت الفردي وإشكالية مواجهة «خمبابا»، مخلوق أنليل، الذي يمثل عدواً للإله شمس إله الضوء ـ المعرفة والعدالة، (وهو كائن شيطاني ظلامي)، والذي كان قتله ترميزاً لمحاربة الشرّ في الأرض، وكذلك في مواجهته لإشكالية الموت المحتوم للفرد، لم يكن أمام

غلغامش إلا إيجاد البدائل التي تحمل مدلولات قيمية كبرى يتوصل معها إلى فعل العقل في مفهوم الخلود الإنساني الذي يمكن أن يتجلّى في: بقاء الجماعة الإنسانية واستمرارها واستقرارها بعدلٍ ومساواة آمنه بلا رعب ولا خوف، بل بسلام وارتقاء، واستمرار الفرد فيها اسماً بطولياً مخلّصاً يبقى ذكره في الأجيال القادمة. هكذا استنبط إنسان هذه الحضارة فكره للخلود (بقاء الجماعة، والفعل البطولي المخلّص)، من دون أن يرافق ذلك بقاء فردي دائم في الحياة، أو نكران للموت الفردي وهذا ما طبقه غلغامش في إعلانه عن فعل البطولة الذي يخلّد الفرد في بقاء الجماعة، ومعنى فعل البطولة حيثُ الخلود بالبطولة وليس بالذرية والأولاد (علماً أن غلغامش كان له ابن حكم من بعده في الوركاء في سلالتها الأولى)، وإنَّما الخلود هنا اجتماعي وليس فردي، والبطولة هنا اجتماعية، وليست فردية، التضحية هنا هي فردية. وفي حين أن غلغامش هنا، لم يكن أول بطل من البشر، فإنه أول بطل مأساوي نعلم عنه شيئاً. إن فعل البطولة الذي قام به (الانتصار وتحقيق أهداف معينة ذات غاية إنسانية ـ اجتماعية كبرى)، كان هاجس غلغامش قبل أن يقصد أوتنابشتيم، حين لم يكن الموت الفردي يعني له شيئاً، فهو قد قبل مقاييس البطولة المعهودة ومقاييس حضارته المعهودة. الموت لا بُدَّ منه ومن العبث التخوف منه، فإذا كان للمرء أن يموت، فليمت ميتة الفخار في مقاتلة خصم جدير به، لكي يبقى اسمه في الأجيال التالية، وتبقى وتستمر الأهداف التي حققها بموته الفردي من أجل حياة عامة «وإذا سقطت مضرجاً أكون قد بنيت أساساً للبقاء فيقولون عنّي: مثل غلغامش وهو يصارع خمبابا الرهيب».

إن النموذج البطولي الأكثر تمثيلاً للإنسان في سعيه إلى الحياة والبطولة من أجل الحياة وقيمها (الحقّ، العدل، المساواة)، وهو سعي من شأن سيرته أن تشكل مأساة تحقيق. قال أنكيدو لغلغامش عندما كان على فراش المرض: «يا صاحبي لقد حلت بي اللعنة، فلن أموت ميتة رجل سقط في ميدان الوغى».

في نصوصنا القديمة تقدم المظهر الملحمي على الأسطوري والخرافي في تقديم موضوع الخلود كموضوع أساسي مباشر، وتوسل البرهان بأسلوب مؤثر على حتمية الموت المقبل على البشر حتّى بالنسبة إلى بطل مثل غلغامش، ولو كان ثلثاه إله، مع ذلك يسيطر غلغامش الإنسان.

إزاء هذا الصراع بين إرادة الإنسان بتشبثها بالحياة، وبين تلك الحقيقة البديهية بالنسبة إلى العقل والمنطق، هناك مجموعة أسئلة هي ذاتها التي حملها غلغامش، غلغامش الذي لا يوافق على اللامساواة، ولا يمكن أن يقبل بالهروب والنسيان والانصراف إلى الملذات بدل المواجهة، لا يقبل إلا بالحلول المفضية إلى الحياة الجماعية

وقيمها وسلامة استقرارها واستمرار الفرد فيها، ذكراً خالداً متجاوزاً بذلك، العمل البطولي، موت الفرد وموت الجماعة في آن معاً.

البطولة بنظر إنسان الهلال الخصيب القديم عمل خارق وموقف مفارق يخص الآلهة والبشر على حدّ سواء، فضلاً عن أن البطولة لا يمكن أن تقوم إلا لدى داعية إلى العزّ والمجد أو العزّ الذي يكون للجماعة، في أغلب الأحيان، بعد أن يعجز عن تحقيقه كفعل وموقف، ربما عدد من الآلهة أو البشر.

وإذ يعلن غلغامش نيله البطولة إذا قتل خمبابا، والخلود إذا استشهد «أن حياتي وهج يشتعل وهو خلق عملتني الآلهة به، وجبلت عليه طينتي» (حين ذهابه لعملية قتل خمبابا)، و«أنكيدو» صديق غلغامش، يعبر في النصّ عن الرؤية إياها تجاه ميتة الأبطال عندما أصيب بمرض أقعدهُ ومات حزيناً، لأنه لم يمت «ميتة الأبطال في قتال مبارك»، والقتال المبارك في التراث الفكري السوري القديم هو الذي تكون غايته مصلحة الجماعة الإنسانية وارتقائها. وهو ما يذكرنا هنا بقول أفيكتات تلميذ زينون الرواقي: «ماذا يطلب المرء أفضل من ميتة الأبطال؟» (الاتجاه النفسي إياه).

ولم تكن **ملحمة غلغامش** هي الوحيدة التي تضمنت النماذج الأولى في التاريخ في مفهوم الصراع من أجل المعرفة والتقدم وتطبيق القيم المتوافقة مع الطبيعة، بمعنى النظام، فغزارة النصوص التي طرحت موضوعات حية، شكّلت حركة تصاعدية من تقدم الفكر وتطوره على مستوى الإصلاح والتغيير كذلك. «حوار السيد والعبد» كان انتقاداً ساخراً ولاذعاً وعقلانياً لأوضاع سياسية واجتماعية ودينية. ونصّ «العدل الإلهي» بما تضمنه من خطوط واضحة لفلسفة الشكّ، وتفعيل دور العقل في النقد والأحكام المنطقية، وفي تفسير الأحداث والأشياء والأوضاع الاجتماعية والسياسية القائمة، هذا التطور في نهج التفكير الصراعي العملي هو ثورة مستمرة أسست للمنظومة الفلسفية بخطوطها الواضحة، والتي تشكلت عبر التلامذة الإغريق لثقافة الهلال الخصيب (كطاليس وبيتاغور اللذين درسا في بابل وكنعان خطّ الفكر السوري)، حيثُ كان الهلال الخصيب مركزاً لتلقي الثقافة والعلم في الألف الثاني والأول (ق. م.) مثلما يعتبر كثيرون الغرب اليوم، وكذلك عبر التوسع السوري في البحر المتوسط، وبواسطة كهنة وكتّاب ومفكرين سوريين حاملين في مؤونتهم الفكرية والرياضية الأفكار الثورية المعرفية للعصر الأول، إضافة إلى نتائج تجارب بلادهم العملية الثورية في التأسيس للديمقراطية عبر أول برلمان التأم في التاريخ، من وادي الرافدين، إضافة إلى الفتح الثقافي العالمي: تعليم نظام الكتابة «الأبجدية»، وفي وجدانهم يحملون التجربة الفذة الأولى في الشعور القومي الذي خبروه في «أول حرب تحرير في التاريخ» أدت إلى تنامي الحياة الواحدة في البيئة الطبيعية الواحدة،

انتقالاً من دولة المدينة إلى دولة القطر الطبيعي، في حين كان الاتجاه إنسانياً عالمياً في مفهوم الحرية والعدالة التي تحفظ الحقوق والكرامة الإنسانية، وحق الحياة الحرة الكريمة، وتؤكد سعي الإنسان في سبيل التحرر من الخوف والحاجة والحرب، كما ورد في وثيقة المصلح الاجتماعي السومري أوروكاجينا. هذا الاتجاه الإنساني كان بذرة الفلسفة الرواقية التي أسسها زينون السوري في بلاد الإغريق (٣٢٢ق. م. ـ ٢٦٥ق. م.) حيثُ لم يعترف الرواقيون بالإطار الضيق الذي كان يطوق المدن اليونانية، وعدوا أنفسهم مواطنين عالميين، وإخواناً للبشر أجمعين، فمهدوا بذلك لبذر فكرة جديدة عن الحرية التي هي حقّ لجميع البشر. وعندما تكلم زينون عن فكرة الحب العالمي في صميم معنى فلسفته الأخلاقية الجديدة، التي شكلت ثورة في تاريخ الفلسفة عموماً، وفلسفة الأخلاق خصوصاً، فإنما كان يؤسس لمفهوم «العولمة» الحقيقية التي نبحث عنها اليوم ونفتقدها، في حين تعممها الدول المتسلطة لفظاً فارغاً من محتواه، بقصد استعماله عنواناً للهيمنة والاستعباد والسيطرة ومحق الحرية والكرامة الإنسانية.

إن فلسفة الصراع في تراثنا الفكري القديم عمقت التأكيد على مركزية الإنسان في الكون، وأججت القلق المعرفي فلسفياً من أجل الكشف والفهم، وحرّضت على التغلغل بالبصيرة، بالمعرفة ـ ونموذجها الحقيقة ـ من ظواهر الأشياء إلى عمقها، وتعريتها من الخارج والداخل بلا خوف، ولو كان ذلك بفضح «الآلهة»، وفضح الذات. الصراع هو فعل ثورة على ما هو خاطئ ـ مهيمن وسائد ـ للتخلص من عبوديتنا لأمواتنا، وجهلنا، ولذواتنا الفردية. وكما بدأت فلسفة الصراع هذه، في نصّ ميثولوجي مقاربة حوار العقل، واضعة الخطوط الأولى للمنظومة الفلسفية، فها هي في سياق فعل البنية الذهنية السورية، تؤسس لأول مفهوم للعولمة مع الرواقية، ليستكمل في أول حركة إنسانية في التاريخ: المسيحية.

مع المسيحية أكدت رسالة حضارة الهلال الخصيب ذاتها، كوريثة لمخزون ديانات الخصيب والفداء السورية، معلنة دين الإنسان لجميع شعوب الأرض، متجاوزة التعصب القومي والمحلي، ولأول مرّة تجد الإنسانية معنىً لها، كمصطلح بمفهوم جديد، يحمل مكتنزات الثقافة السورية العالمية الاتجاه، وفلسفتها الأخلاقية التي ألغت الفوارق بين القبائل والإثنيات المختلفة أمام جوهر الإخوة الإنسانية.

إن تجاوز المسيحية للجذور العرقية والقومية لمبدأ الإخوة الإنسانية، بمساواة وسلام وعدل، وعدم تفريقها بين الجنسين، وتكريم المرأة، عبر النماذج الإنسانية التي رافقت حياة المسيح بدءاً من الأم الكبرى ممثلة بالعذراء مريم (عليها السلام)، وصولاً إلى ثورة الوجدان في مريم المجدلية، لهو المبادرة الكونية الأولى في إطلاق حقوق

الإنسان بهذه المفاهيم الجديدة، في أول تجربة إنسانية وخطوة تاريخية على هذا المستوى. ومنذُ اضطهاد المسيح ورسالته الكونية من قبل اليهود، وحتى اليوم، لا يزال المسيحية في جوهرها، تواجه صراعاً ضدّ نقيضها اليهودية، والمسيحية المتصهينة ربيبة الخديعة اليهودية داخل الكنيسة، ولا تزال تمارس هذا الصراع صليباً دائماً ودرب آلام لم تنته بعد، حيثُ لم يكتفِ اليهود بعد بصلب المسيح وصلب أرض مولده وشعبه. ولا تزال المسيحية في جوهر رسالتها تكتنز رسالة الهلال الخصيب في الأخلاق وفي الدعوة إلى الفداء، تمثلاً بالمسيح الذي واجه إرادياً الموت من أجل قيم الحقّ والعدالة الإنسانيين، وفي قيامته، رمزاً وتمثلاً لقيامة شعبنا، وكُلّ الشعوب الواقعة تحت الظلم والقهر، انتصاراً للحق في مواجهة الباطل، وفي مواجهة المفهوم اليهودي حول «شعب الله المختار» وقواعده السلوكية الحاقدة، وممارسات عدم المساواة والحقد والعدوانية والتمييز العنصري. وإن تأسيس الحركة الصهيونية لتطبيق المفهوم التوراتي وإقامة دولة الباطل «إسرائيل»، وتشريع كُلّ المآثر اليهودية التي مورست خلال القرن العشرين وحتى اليوم في القسم الجنوبي الغربي للهلال الخصيب، شاهد على هذه البربرية، والعدوانية المنظمة، وشاهد على التناقض الجوهري بين المسيحية واليهودية.

في المسيحية أيضاً، كما في ديانات الخصب السورية، أصبح توحد الميلاد بالفداء والخلاص جوهراً وجودياً. مرة أخرى، لم تقف حضارة الهلال الخصيب أمام الفكرة القائمة عن موت الفرد والنهاية الحتمية اللاإرادية للبشر، فالميلاد من العذرية الأبدية تلبية لإعجاز الحياة الإنسانية على الأرض، في جدلية الحياة والطبيعة، ارتأت مفهوماً آخر للموت يرتقي إلى سوية الميلاد إياها: الموت كوجه آخر للحياة. مرة أخرى في التاريخ، وأيضاً في الهلال الخصيب، يتجلى مفهوم الموت الإرادي/ البطولة الاجتماعية الذي يغدو موقفاً ورسالة تفضي إلى نتائج عامة أعمق وأهم من الموت نفسه، بالمعنى الاعتيادي الفردي للموت. بل ويغدو الموت ثمناً زهيداً أمام الرسالة الكبرى، والتي هي التضحية المخلصة (بالإله) من أجل الجماعة الإنسانية. فبعد أن سُجِّل أول نزول إرادي إلى العالم الأسفل واختيار للموت فداء للبشر، إذا كان شرطاً لخلاصهم، مع أنانا السومرية مشدودة إلى وتد، في عالم الموت، ثلاثة أيام بلياليها، وقد قامت في اليوم الثالث، سجّل كذلك اختيار آخر للموت فداءً لحياة الجماعة مع دوموزي السومري، ومن ثُمّ البابلي، كذلك البعل الكنعاني. وعلى الرغم من تبادل الأدوار بين أنانا وعشتار ودوموزي وتموز والبعل في عملية الفداء، فقد كانت هي الدلالة ذاتها والمهمة الحاسمة ذاتها لتغيير التاريخ في اللحظات الحاسمة منه، بتألق رمز التضحية الفردية والبطولة الاجتماعية والفداء كقيمة في التاريخ الإنساني. وإذ ولد يسوع تجسيداً للولادة المستحيلة من العذرية الأبدية في بيئة تتدفق في داخلها

بذاكرة ثقافة الفداء صراعاً وتضحية وانبعاثاً، فإن درب آلامه لم تكن غريبة عن هذه الثقافة وصولاً إلى صلبه على خشبة الصليب، وتحقيقاً في معنى قيامته، وخشبة الصليب مسيحياً، ليست خشباً عادياً، بل هي شجرة مقدسة ترمز إلى شجرة المعرفة. وقد خلّدت الأعمال التشكيلية في وادي الرافدين وكنعان وآرام فكرة «شجرة الحياة»، «الشجرة المقدسة» أو «شجرة المعرفة» بأبلغ ما يمكن لأي كلام أن يفعل. ها هي عشتار في إحدى هذه الأعمال الفنية، في نقش كنعاني يعود إلى الألف الثاني ق. م.، ها هي كاهنة تتعبد أمام محراب، تحت شجرة زيتون مورقة، وفوق الشجرة يشرق القمر الهلال، روح الإخصاب والعذرية الكونية، وفق المعتقد العشتاري، حيثُ الحياة على الأرض تقوم بنسمة من روح الأم الكبرى، مثبتة بذلك أمومتها للبشر. وفي ختم بابلي (يعود إلى الألف الثالثة ق. م.) يمثل عشتار وابنها الطفل الإلهي في حضنها، وخلفهما الشجرة المقدسة (نخلة)، ويبدو تموز في حضنها منطلقاً إلى الإمام وكأنه انبثق منها ومن الشجرة المقدسة في آن معاً. والشجرة المقدسة اختصرت في نقوش أخرى إلى صليب يعلوه هلال. والصليب كان الأكثر ارتباطا بالأم الكبرى. فخطّا الصليب المتقاطعان يرمزان إلى الامتداد اللانهائي للحضور الإلهي، حيثُ نقطة الالتقاء في الوسط نقطة الكون، شمولية الأم الكبرى. ثُمّ صورت فكرة الخصب والفداء على شكل صليب، وأحياناً أخرى، كانت شارة عشتار عبارة عن دائرة مكتملة يعلوها صليب كشكل مختصر للشجرة المقدسة، شجرة المعرفة. وقد اعتمدت المسيحية هذه الرموز، حيثُ نعثر على الهلال الذي يرتكز في وسط عمود أو صليب في بعض الكنائس اليونانية الأولى، والصليب كاصطلاح دال على الخصب والفداء، هو في مفهوم ديانات الفداء السورية، الغصنان الأولان اللذان يختصران شجرة الحياة ودرب آلامها، ومنطلق قوة الفعل الكونية ميلاداً وفداءً، في تصورها الأولي. هذا الصليب هو إياه الذي حمله يسوع في درب آلامه وصولاً إلى الجلجلة حيثُ عُلق عليه: فداءً للبشر وموقفاً ورسالة، مختاراً الطريق الذي عرف به قبل حدوثه، مقدماً جسده فعلاً للخلاص، وها هو إياه قبل ولادته المكانية والزمانية يتكشف في الفكر السوري فادياً ومخلصاً، في **ملاحم أوغاريت**، قاتلاً التنين المتعدد الرؤوس في صورة تبلغ شكلها الأكمل في الرسالة التي يطلقها بعل بعد قتل التنين، إلى المؤمنين به: «اذهبوا وبشروا وانشروا السلام في الأرض»[١٠]. وبعد ولادته:

(١٠) «أول حرب تحرير في التاريخ» بعثت الروح القومية عند السومريين وكان من مظاهرها تدوين تراث نظام الحكم المتطاول في البلاد وسلالاتها الحاكمة الكثيرة. بطلها هو المحرر الملك اوتو ـ جيكال السومري الذي طرد الكوتيين الذين لعبوا بـ «ثعابين الجبال القارصة وأعداء الآلهة» الذين كانوا يقيمون في الجبال الشرقية «زاغروس» المتاخمة لإيران ولم يخلفوا وثائق مدونة بلغتهم. حكم أوتوجيكال أول قائد لأول حرب تحرير في التاريخ من عام ٢١٢٠ ـ ٢١١٤ق. م.

«الخبز الذي سأعطيه هو جسدي لأجل حياة العالم»[١١]. مقابل هذا الاتجاه الفلسفي، الإنساني الرسالة، والذي توهج لثلاثة آلاف عام ق. م.، جاء نهج «يهوه»، بنية ذهنية سالبة، إلهاً متسلطاً باغياً ظالماً مدمراً، بغرض الصراع الإنساني ـ الإنساني، لأجل طوطميته ولأجل جماعة من البشر تتفق في ما بينها على اللا إتفاق مع الإنسانية وقيمها العليا الجميلة وبحيث نصّب نفسه قائداً لعمليات الإبادة والقتل الجماعي والتدمير، «مخلصاً لشعبه المختار»، مقابل تدمير ومحق الإنسانية بقتل قيم الحقّ والعدل الإنسانيين. وهكذا ناقض النهج اليهودي التوراتي في مفهوم الصراع، النهج التراثي الفكري للهلال الخصيب وغاياته الإنسانية النبيلة الكبرى. وها هو «يهوه» اليوم يسير مع «شعبه المختار» في أفظع نهج تدميري عرفه التاريخ من أجل السيطرة والتدمير والتسلط: «أن الربّ إلهك هو العابر أمامك ناراً آكلة هو يبيدهم ويذلهم أمامك فتطردهم وتهلكهم سريعاً كما كلمك الربّ»[١٢]. مع اليهودية التوراتية التلمودية منشئة دولة «إسرائيل» في القرن العشرين ب. م. غدت فكرة الإله الحاقد المتعالي نتيجة لذهنية جماعة من البشر، متحجرة، متباعدة مع واقع الحياة الإنسانية ومصلحتها ومصيرها. مزورة وهادمة وقاتلة للقيم الإنسانية الجميلة في الحياة، ومناقضة للاتجاه السوري الرسولي للإنسانية المتمثل في الذهنية التي أنتجت «إيل» «أبو آدم» «الرمانو» بالسومرية أي أبو البشر، الرحمن، وفي افتداء البشرية من أجل انتصار قيم الحقّ والعدل والمساواة في أول وثيقة حقوق إنسان في التاريخ منذُ ٣٠٠٠ عام ق. م. وبذلك، تأسس في القرن العشرين ب. م. وبالاعتداء اليهودي على وجودنا في أرضنا، تأسس لمرحلة جديدة في الصراع تكلفت بخوضها حضارة الهلال الخصيب، استمراراً وتطبيقاً لنهجها الصراعي. أنّه تنين المفاسد والدمار والموت القديم الجديد، الذي مهمته القضاء على أُسس الثقافة الإنسانية وحضارتها.

ثالثاً: راهنية الصراع والبطل المخلص

ففي مطلع القرن العشرين، وبعد خروجها من هيمنة الدولة العثمانية لأربعة قرون متتالية من الظلم والقهر والتخلف، لم تتمكن سوريا من الوقوف أمام غدر الحلفاء المنتصرين في الحرب العالمية الأولى، والذي تكشف بالاحتلالين الجديدين الفرنسي والبريطاني، الذين اعتبرا سوريا، تركة الدولة العثمانية المنهزمة، ملكاً لهما. لم تتمكن سوريا في معركتها الجديدة، مع المحتلين الجدد، من إبطال مفعول اتفاقيات سياسية دولية أبرمت خلسة عنها وطالت حقوقها في الصميم، فبموجب اتفاقية

---

(١١) انظر: **الكتاب المقدس**، «إنجيل يوحنا،» الأصحاح ٦، الآيات ٤٨ ـ ٥١.

(١٢) المصدر نفسه، «سفر التثنية،» الأصحاح ٩، الآية ٣.

سايكس ـ بيكو الفرنسية ـ البريطانية، تمّ تقسيمها إلى منطقتي نفوذ **إحداها**، بريطانية تشمل فلسطين ـ ومن ضمنها شرق الأردن الذي لم يكن له نطاق يحده ـ وما بين النهرين «العراق»؛ و**الثانية**، فرنسية، وتشمل الشام التي كان يدخل من ضمنها جبل لبنان ـ وأصبحت كُلّ دولة تعدّ نفسها مالكة للقسم السوري الذي نصَّت عليه الاتفاقية، في تجاهل تام لأهل البلاد أصحاب الشأن فيها، حقوقياً وسياسياً. وتبعاً لهذا التقسيم، تحددت قضايا ما بين النهرين وفلسطين وشرق الأردن والشام ولبنان، وبالتالي تحدد العمل السياسي في كُلّ منها، كما تحدد عمل كُلّ فئة في منطقتها، وانفرد كُلّ جزء بمهامه وشؤونه، فتجزأت قوى الأمة، وأصبحت عاجزة عن الوقوف أمام المقررات التي نالت من حقها، ولم تستطع كذلك منع خسارة كيليكيا ثُمّ الإسكندرون، وقد اغتيلت فلسطين بالمقررات الجائرة استناداً إلى وعد بريطانيا بتمكين اليهود من إنشاء وطن قومي لهم في فلسطين، وقد اجتاحت الهجرة اليهودية المتزايدة المدن الفلسطينية وتمكنت منها استيطاناً، وقتلاً وإرهاباً بقيادة عصابات إرهابية يهودية تعمل برعاية وحماية بريطانية في قلب فلسطين.

كانت قواعد العمل القومي في كُلّ سوريا قواعد فاسدة لا تمكن الأمة السورية من حماية حقوقها أو الدفاع عنها، فشؤون فلسطين محصورة بالفئات السياسية المحلية، وشؤون أهل الشام على أهل الشام وكذلك شؤون لبنان، وبقية أجزاء سوريا. حالة من الشلل والتخبط والفوضى تلف سوريا وتطال وحدة حياتها ووجودها. ويشهد أنطون سعادة، بعين سوريا الحرة كُلّ ما كان يجري لبلاده وشعبه، وهو من الذي عملوا واستشهدوا من أجل نهضة سوريا، فيفضح خطة الانتداب البريطاني في فلسطين، مستشرفاً الخطر اليهودي على كامل وجودنا ومصيرنا القوميين، متنبئاً بمصير سوريا القاتم إذا لم تقم فيها حركة نظامية تتناول القومية بأسرها وتواجه الصهيونية وخطتها النظامية الدقيقة. ويوضح سعادة في **مجلة المجلة**(١٣)، أن «الحركة الصهيونية تقوم على خطة نظامية دقيقة إذا لم تقم في وجهها حركة نظامية أخرى معاكسة لها كان نصيبها النجاح»(١٤). وإن محاربة الحركة الصهيونية لا يجب أن تقتصر على فلسطين التي هي جزء من سوريا بل يجب أن تتناول سوريا كلها التي يجب أن لا يحول دون تضامنها الفعلي، لحفظ كيانها ونيل استقلالها التام، التقسيم السياسي الذي وضعه سياسيو أوروبا وفقاً لأغراض ومقاصد دولهم التي أخفتها تحت أسماء الوصاية والانتداب. وهو الذي شهد إعلان وحدة البلاد السورية في المؤتمر السوري

---

(١٣) **مجلة المجلة** (شباط/ فبراير ١٩٢٥).

(١٤) أنيس فريحة، **ملاحم وأساطير من أوغاريت: نص صراع «بعل وموت»** (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٨٠).

الكبير في دمشق عام ١٩١٩ وعام ١٩٢٠ ومعركة ميسلون المشرفة التي عبّرت عن إرادة الأمة السورية الحرة في مواجهة فرنسة المحتلة، وكيف داست فرنسا إرادة السوريين. وقد مثلت معركة ميسلون له بدء التاريخ الحديث للأمة السورية لأنها مثلت مبدأً جديداً في حياة سورية، الجديدة المتنبهة، المواجهة المصارعة لما يخطّط لها. فإذا كانت ميسلون بدء تاريخ الأمة السورية الحديث لا نهايته، فهل ما زلنا نتابع كتابة هذا التاريخ على طريقة ميسلون؟ الأحداث الكبرى في تاريخ الأمة علمتنا أن لغة القوة القول الفصل، هي التطبيق العملي لاسترداد حقنا. ويسأل سعادة: «ماذا نفعل اليوم من أجل هذا التاريخ؟ ونحن دون سوانا بإمكاننا تحقيق إرادتنا وتحقيق كيان أمتنا: هذا هو بدء التاريخ!»[١٥].

وقد وضع سعادة قواعد وأسساً ننطلق منها في كُلّ الاتجاهات، وعلى كُلّ المستويات السياسية الثقافية والقتالية، مناقضاً في تعبيره، من خلال قواعده هذه، وهي ما تمثله مبادئه من إرادة الأمة السورية الحرة، مناقضاً لسياسة الخصوصيات والمنافع الفردية والتخلي عن تطبيق بديهيات المقاومة القتالية لغطرسة القوة التي تعبث بأطفالنا ونسائنا وشبابنا وشيوخنا، على مرأى من العالم ومنظماته الدولية والحكومية وغير الحكومية، التي تدعي الإنسانية والعدل والمساواة والتمسك بقوانين إنسانية عامة، في أفظع زيف عرفه التاريخ.

لذلك وضع سعادة، مستشرفاً الآتي: وضع أسس التغيير وقوانين الصراع في معادلة ثورية قومية تتصدى لعوامل التجزئة والتفكك الداخليين، وتصارع الاستيطان اليهودي بكل مظاهره، بعد إعلانه أن محق تلك الدولة الغريبة لا يتم إلا بالبطولة المؤمنة المؤيدة بصحة العقيدة، وكان أول من دعا في مطلع القرن العشرين إلى العمل الاستشهادي في مواجهة المخطط الصهيوني الذي كان قد بدأ زحفه على سوريا معلناً أن الشيء الحقيقي الذي يخيف اليهود هو الموت: «ولو وُجد في سورية رجل فدائي يضحي بنفسه في سبيل وطنه، ويقتل بلفور في ذلك الوقت لكانت تغيرت القضية السورية من الوجهة الصهيونية تغيراً مدهشاً، فإن الصهيونيين عندما يرون أن واعدهم بفلسطين، قد لقي حتفه يعلمون أنهم بمواجهة ثورة حقيقية على الرغم من أعمالهم غير المشروعة، ويوقنون أن سورية مستعدة للمحافظة على كُلّ شبر من أرضها بكل ما لها من القوى وما لديها من الأسلحة العصرية والقديمة»[١٦]. ولقد

---

(١٥) أنطون سعادة، **مختارات في المسألة الفلسطينية**، ط ٥ (بيروت: دار فكر للأبحاث والنشر، ١٩٩١)، ص ١٦.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٣٦.

دعا إلى معركة التصدي للذين أضاعوا فلسطين. وبعد أن حمّل المسؤولية جميع من كانوا مسؤولين عن الكارثة، ركّز على مفصلين: النفط في خدمة معركة التحرير، والكفاح المسلح والعمل الاستشهادي طريقاً وحيداً للتحرير. وكانت هاتان المقولتان أخطر ما يطرح في أواخر الأربعينيات بعد قيام «إسرائيل»، معلناً في الوقت عينه «أن كُلّ ما فينا هو من الأمة، الدماء التي تجري في عروقنا عينها ليست ملكاً لنا، هي وديعة الأمة فينا، متى طلبتها وجدتها. لذلك نحن حركة صراع، حركة صراع بالمبادئ التي نحمل، وقتال بالدماء الحارة التي تجري في عروقنا»[١٧].

اليوم، وفي غليان التطورات المتدافعة على المستوى القومي في صراعنا مع «إسرائيل»، ومفاعيل هذا الصراع على المستوى الدولي، ما زالت تتأكد يوماً بعد يوم حاجتنا إلى القوة قولاً فصلاً، في إثبات الحقّ القومي، ويتأكد لنا ما قاله سعادة لوزير الخارجية البريطاني لويد جورج سنة ١٩٣١ في رسالة تحذيرية له من نتائج التآمر على فلسطين: «إن أموراً عظيمة ـ أموراً عظيمة جداً ستترتب على هذه المحاولة الأثيمة التي لم يعرف التاريخ محاولة أخرى تضاهيها في الإثم. وإني أطمئنكم بأن نتائجها لا تقتصر على فلسطين، بل ستتناول العالم أجمع، وإن عظتها البالغة لن تكون لبني إسرائيل فقط، بل لجميع بني الإنسان ومن يعش يرى»[١٨].

هكذا استشرف سعادة منذُ مطلع العشرينيات خطورة الغزو الصهيوني لبلادنا، داعياً إلى اعتماد خطة قومية نظامية لمواجهة الخطة الصهيونية، وإلى ضرورة وضع المسألة الفلسطينية في إطارها القومي لتحصينها ضدّ السياسات الخصوصية والكيانية، ولحمايتها من السياسيين الرجعيين والطائفيين الذين قادوا الأمة إلى الكارثة، داعياً في الوقت نفسه إلى الكفاح المسلح، وإلى استعمال سلاحين استراتيجيين في المقاومة والتحرير: النفط كسلاح استراتيجي لم يستعمل أبداً، والعمل الاستشهادي كسلاح استراتيجي آخر، هو من مكتنزات النفسية السورية الأساسية لتغيير موازين القوى، معلناً للأُمة السورية أن تستعد «لدفع كُلّ اعتداء بكل ما لديها من الوسائل والممكنات». وقد أتى اليوم الذي تأكدنا فيه أن أجسادنا ودماءنا هي أكثر هذه الوسائل والممكنات فعلاً في زمن الصراع الاستثنائي في التاريخ. «نحن لا نقوم بالأعمال الجنونية لأننا لا ندعو إلى الانتحار الوطني»[١٩]، فما حدث عام ١٩٢٢ لم يكن عملاً جنونياً قط، بل كان في غاية الحكمة وقد يوجد كثيرون يفسرون الحكمة

---

(١٧) المصدر نفسه، ص ٢٤.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٢٤.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٣١.

بالجنون. وإن أحداث عام ١٩٢٢ أتت بما لم تأتِ به كُلّ المباحثات والاحتجاجات على الأمر المفعول من نتائج. هكذا أعلن سعادة منذُ مطلع العشرينيات: النفير والتعبئة العامة لإخراج قضية فلسطين من هزل الاعتباط إلى جدّ النضال المصمم، داعياً إلى بدء التاريخ بعزيمة تطلب الموت متى كان الموت طريقاً للحياة.

على المستوى القومي، وبعد مرور أكثر من نصف قرن على قيام «إسرائيل» في أرضنا، بالإرهاب الدولي المنظم، تتأكد استراتيجية الحرب الصهيونية في الهلال الخصيب بأنها حرب على الأمة السورية أكثر منها حرب على الأنظمة والحكومات. إنها حرب إبادة، تستهدف كُلّ مقومات الحياة في الهلال الخصيب وتقويض عوامل وحدته ونهضته، ولذلك نشهد حالة نموذجية من حالات الإبادة المنهجية في فلسطين، بحيث تتولى إسرائيل هناك الحرب بنفسها بالدعم الأمريكي الكامل، مثلما كان قيامها بالدعم البريطاني الكامل، ومثلما اصطنعت «مشروعيتها» على «مذهب» المنظمة الدولية التي تقر أحكامها وفقاً لفلسفة القوة. ولم تكن إسرائيل قد توانت عن الانقضاض على جزء من لبنان حتّى عاصمته بيروت عام ١٩٨٢، وستستمر الحروب الإسرائيلية بكامل مظاهرها وحججها على أمتنا في الهلال الخصيب، حرب إبادة بأساليب متنوعة في أفظع نموذج للإرهاب الدولي المنظم عرفه التاريخ ولو توقفت كُلّ حروب العالم! ما يزعج إسرائيل في الهلال الخصيب السوري، كُلّ شيء: كُلّ نبضة حياة فيها تقول يومياً للعالم إن ثمة شعباً حياً في هذه البقعة من الأرض. وما يشتعل رفضاً في نفوس السوريين إنهم لا يرتضون قبر التاريخ مكاناً لهم تحت الشمس، وإن سوريا وطنهم وأنهم أمة حية لها مثلها العليا وجديرة بالبقاء مستمدة نهضتها من تراثها الثقافي السياسي القومي.

تلك هي راهنية الصراع ضدّ تنين العصر القديم الجديد. اليوم، وشعبنا يحاول التصدي في إضاءات دفاعية له، عن وجوده، بمعرفة ثورية نضالية مصارعة، ترفض الأمر المفعول، وتصر على إقامة أوضاع بديلة صحيحة، يكون أساسها تحرير كامل أرضنا المحتلة بدءاً من فلسطين بكامل ترابها. وفي حين أن الخطة الصهيونية واجهتنا مجموعة كيانات مجزأة بحسب منهجية سايكس ـ بيكو، وطوائف وعشائر ومذهبيات، لا بُدَّ وأن نواجهها في وحدة دفاعية ثقافية ـ اجتماعية على هدف تحرير الأرض، وبحيث تكشفت هذه الوحدة في أبطال استشهاديين كان انتماؤهم في فعل الاستشهاد فقط للأمة والوطن، معبرين في بطولتهم وفعل استشهادهم عن هذه الوحدة الممتدة جذورها عميقاً في صميم الثقافة السورية، التي هي ثقافة الفعل لإحقاق الحقّ والعدل والمساواة، في مواجهة قوة الباطل.

رابعاً: فلسفة الاستشهاد، فعل الخلاص وقتل التنين

في زمن المحن الكبرى، تعود الشعوب إلى تراثها تستنبشه، تستحضر أبطالها الأسطوريين والواقعيين، تحتاجهم. نحن نقاتل اليهود، نقاتل الشرّ. وفي معركتنا هذه، الحسين (رضي الله عنه) في كربلائه نموذج بطولي نحن نحتاجه، يسوع (عليه السلام) أيضاً، وكُلّ شهداء التاريخ من أجل الحياة: الحقّ والعدل والنظام والاستمرار. البعل ـ من أبطالنا الأسطوريين ـ كما في الرسم يمثله يطعن تنين الشرّ ويصرعه ويضرب رأسه بصاعقة: فعل صراع يحمي الحياة ويصونها.

ولأن هذا العصر هو عصر الشعوب، فإننا نستخلص المستقبل من تمرسنا بفعل الصراع، ولو كانت طريقة طويلة وشاقة، من أجل قضية حقّ لشعبنا في مواجهة باطل يزداد كُلّ يوم، غياً، في باطله. ولأن الأمة السورية هي وجود حضاري، فإن لهذا الوجود طاقاته الخاصة وقاعدته الدائمة، المتطورة تطوراً قائماً على مرتكزات وثوابت ولكنها مستمرة، هي الثقافة المجتمعية بشمولها، يأتي الاستشهاد أو مجابهة الموت بالموت، إذا ما اقتضت الحاجة، من ضمن المقومات الأخرى لنهوضها، كما العلم والاقتصاد والإدارة والتشريع. والمجتمع هنا، يحمل في قدرات وجوده وفي أصالة وجوده الحضاري المتهيئ للتحرر والتحرك والفعل، مكتنزات تاريخه الثقافي واتجاهه في الحياة، في خوضه حقه في التفاعل الحضاري مع العالم، صراعاً، قياماً بدوره ومشاركة كونية في ورشة الإنسان الكبرى وفي دوره في تحقيق الحقّ والعدالة الإنسانيين. ولأن الأمة السورية وجود حضاري، فقد عُني بلمعاته وإضاءاته من الباعثين على قيامته، استشهاديين وأبطالاً.

وبعد أن رأينا المضمون القيمي في مبدأ الصراع والبطل المخلّص من أجل قيم الحقّ والعدل والمساواة والتقدم في التراث الفكري في الهلال الخصيب، فإن أهمية البطل المصارع في هذه الثقافة، أنّه قاتل تنين شرور وفوضى وخراب، وباعث حياة ونظام وعدالة، بل وأهميته أنّه «استشهادي» نازل الموت بالموت. وأهمية تلك الرموز القديمة، أنها كانت في الماضي، نتاج فكري جماعي لحياة عامة ومواقف جماعية كبرى. واليوم، إذ تتكشف لمعات حقائقنا الذاتية المجتمعية في فعل الاستشهاد، فذلك يعني خروج حقائقنا المجتمعية من العملية الطقسية الزاحفة في مرحلة من تاريخنا، وإعادة تمثلها وتحقيقها في حياتنا المعاصرة، وقد أصبح لدى الاستشهاديين من أبناء شعبنا رؤية حقيقية لذاتنا المجتمعية التاريخية، للأمة والوطن، وهي رؤية وجدانية واقعية في آن معاً، وأصبح أي شاب أو فتاة، علي أو جورج أو فاطمة أو مريم، يستطيع أن يستلهم أي واحد من أبطال تاريخنا الواقعيين والأسطوريين، في مواجهتهم الموت من

أجل الحياة. هكذا حافظ تراثنا الثقافي على قيمه فعلاً معاصراً بتعاملنا معه تعاملاً عاقلاً وليس تعاملاً طقسياً خاملاً. هذا الزمان هو زمان «البطل المخلّص»، وليس «البطل المنتظر». إن إشكالية «الانتظار» هي ذلك الخطر المحدق بنا على المستوى القومي. هذا الزمان هو زمان البطل «المخلّص». والبطل المخلص لهذا العصر، هو إرادتنا المجتمعية الواعية تمحق تنين هذا العصر المتعدد الرؤوس. الخطر الأكبر هو في أن نحيل قيمنا الصراعية إلى عقائد وطقوس جامدة. نحن «ننتظر» بطلاً مخلّصاً هو البعل، هو مار جرجس، هو الخضر. شعبنا «ينتظر» بطلاً. البطل هنا، هو مضمون قيمي قديم يتجذر فينا. إلا أن «الانتظار» هو الجديد هنا، بعد أن تحولت قيم الصراع في مرحلة من تاريخنا إلى وجهة نظر استسلامية. نحن في حالة صراع، في حالة فعل، وتحقق النصر هو التحقق التموزي، هو تحقق البطل المخلص. الحسين (رضي الله عنه) في كربلائه لم ينتظر، ويسوع (عليه السلام) في درب آلامه لم ينتظر، الحسين (رضي الله عنه) كان مخلصاً للإنسانية في قيم جهاده ومواجهته للظلم والموت، ويسوع (عليه السلام) كان مخلصاً في درب آلامه ومواجهته للموت فداء للإنسانية. من أجل الحقّ، اقتحم الحسين (رضي الله عنه) معركة الموقف العظيم مختاراً الاستشهاد في مواجهة الباطل بكل غطرسته واضطهاده وإذلاله وفساده. وغدا موقفه إحدى التجليات التاريخية ومثالاً لبطولة الموقف إثباتاً للحق، حيثُ لا تهاون ولا استسلام ولا إقرار بالأمر المفعول، فالحق قيمة لا توازيها قيمة في الحياة إلا الشهادة. وفعل الاستشهاد طوعاً واختياراً كان التعبير الأسمى لتأكيد هذا الحقّ، فلم تقف موازين العدة والعتاد عائقاً أمام عظمة الموقف ولا موته كفرد، وهو الإمام الثائر الذي يأبى صناعة التاريخ بغير حقّ وبغير القيم والمبادئ في مواجهة القوة بشرف الموقف وعزِّه، جاعلاً دَمّه شهادة المفاصل الكبرى في التاريخ الإنساني ثورة وتصحيحاً وتغييراً وتقويماً، حين كان الحقّ يسحق ويقام الباطل عنه بديلاً.

الحسين (رضي الله عنه) في كربلائه نموذج استشهادي نحن نحتاجه؛ يسوع (عليه السلام) في درب آلامه نموذج استشهادي نحن نحتاجه. نحن نحتاج إلى أبطالنا الواقعيين الأسطوريين. في رمز البطل المخلص قاتل تنين الفساد والشرّ والموت، نحن مدعوون إلى المواجهة، إلى القتال ضدّ تنين الفساد والشرّ في نموذجه المعاصر «إسرائيل»، انتصاراً لقيم الحقّ والعدل الإنسانيين، وليس «للانتظار» فقط. نحن «البطل المخلّص المنتظر» لتخليص الإنسانية جمعاء من تنين هذا العصر، في النصوص القديمة في الهلال الخصيب، كما في جوهر الإسلام برسالتيه المسيحية والمحمدية، الحكمة والقوة تنتصران بالتوحد من أجل الحقّ والعدل. وفي حال أصبحت مقاربتنا للبطل المخلص قاتل التنين، استجداء وانتظاراً، صار ذلك تسولاً للحق وللعدل. وهنا،

أضحت مقاربة المثل الأعلى مقاربة التسول. وهذا تعارض مع الجوهر الذي تضمنته قيم الصراع في رموز قتل تنين المفاسد والشرور، فالبيئة الاجتماعية التي أنتجت ذلك المثل الأعلى، لا يمكن أن تحوله تسولاً وانتظاراً وذلاً، إلا في حالة واحدة فقط، هي تردي الحالة القومية العامة وتشتت البنية النفسية للمجتمع، وهذا كان حالنا يوم خسرنا فلسطين. والسؤال التوضيحي هنا: هل كان يمكن ليسوع الناصري (عليه السلام) أن يولد وأن يواجه الموت ببطولة الإقدام على الموت، في مجتمع لم يتعرف إلى التراث الذي احتضن فكرة افتداء الفرد للجماعة، بدءاً من إنانا، كما دوموزي، والتي اختارت الموت طوعاً لتفتدي حياة البشر، ثُمّ قامت في اليوم الثالث من بين الأموات استشهادية أولى في التاريخ؟

لقد احتضن الوجدان السوري هذه الفكرة. لكن الموضوع هنا لم يتوقف عند التعامل الطقسي فقط، بل أرانا كيف يتحقق ذلك عملياً في مواجهة يسوع للموت فداءً للبشر.

هكذا أمكن أن يولد يسوع (عليه السلام) وأن يكون يسوع (عليه السلام) وأن يستشهد يسوع (عليه السلام). إن الفكرة الدهرية المتخمرة، حققها عملياً. لا يمكن أن يوجد يسوع (عليه السلام)كما عرفناه، خارج هذه الخلفية التراثية.

خامساً: أعظم سلاح هو سلاح الثقافة! الإنسان قنبلة

ما الذي يفجر الإنسان قنبلة في بلادنا لولا الوجدان الداخلي؟ ماذا عن الاستشهاديين يفجرون أجسادهم طوعاً واختياراً؟ يفجرون أجسادهم في المعتدي موقفاً وبطولة من أجل حياة أمة؟ عندما تتكشف ثقافة التضحية الفردية والبطولة الاجتماعية في فعل الاستشهاد، تغدو الثقافة سلاحاً، بل فلسفة حياة تحسم الجدل والنقاش في القضايا الكبرى والمواقف الفاصلة، ويغدو الاستشهاد قانوناً، أسوة بقانون حقوق الإنسان، رديفاً للعدل والحرية والمساواة، وأسوة بقوانين الطبيعة، حيثُ توازن الكون في عدله، في نظامه، تتمظهر فيه إرادة الأمة لحسم موقف وتأكيد عدالة نحن نحتاجها في قضية مواجهة كبرى، وفي مواجهة أعتى أسلحة يستخدمها الباطل مسخراً التقنيات الحديثة للخراب والدمار والموت، ومحق كُلّ القيم الإنسانية، وحيث ما يسمى بمنظمات دولية حقوقية وإنسانية، غدت عناوين فارغة من محتواها تحيل الباطل حقاً والحق باطلاً متى تشاء وكيفما تشاء، بحسب ما يرتضيه نموذج فلسفة القوة في طغيانه وإرهابه. هنا يتكشف الاستشهاد ظاهرة من ظواهر الأمة، تفلسف التاريخ، تعيد صناعته، تؤكد حقيقته في قلب الموازين وتغيير حكم اللحظة والمنطقية السائدة لموازين القوى، فتخلق اللحظة المغايرة

للراهن، باختراقها للزمان ومنطقية معادلاته العلمية، واختراقها للمكان وموازينه، بالفلسفة العقلية حيثُ العقل الاجتماعي يشع في الفرد ـ وهو إمكانية إنسانية في المجتمع ـ غضباً ووجداناً وموقفاً: إرادة أمة في قرار أحد، وحق أمة يعلن في صرخة جسد. إن انفجار سناء أو ابتسام أو بلال أو أحمد أو جورج أو علي أو هادي من أجل الحقّ، هو انفجار الوجدان بقيم يكتنزها الوجدان العام في بلادنا. هنا يتكشف الاستشهاد إرثاً ثقافياً روحياً، من مكتنزات النفسية السورية الصراعية، والشواهد التاريخية الثقافية تؤكده قوة مركزية استراتيجية في عملية الصراع، تماماً كما يشكل مركزية استراتيجية في نهج المقاومة، ظاهرة معاصرة متأصلة جذورها العميقة في نفسية مجتمعنا بالمعنى الثقافي الاجتماعي السياسي. وقد رأينا في سياق الدراسة أن كلمة «الاستشهاد» والتي وردت لأول مرة في نصوص وادي الرافدين قد انتمت كمفهوم، إلى فلسفة الأخلاق وفلسفة الفعل، بحيث استندت إلى أساس من قيم إنسانية عليا، وتأتي في إطار فلسفة الأخلاق المطلقة التي تشتمل على المبادئ الفلسفية، وفي مجال أخلاق الموقف المبنية على تحديد المعطيات المعقدة في الحياة والتي تحتاج إلى موقف فعل!

واليوم ترتقي فلسفة الاستشهاد بعملية الصراع، بحيث تنظر إلى المستقبل، بالعمل له، والأمل به، فعلاً جماعياً يصدر عن أصول تاريخية ثقافية عميقة، فإذا كان تاريخ الإنسان هو تاريخ الحياة في مستواها الاجتماعي (المادي الروحي)، فالحياة إبداع لا يقف عند حدّ أو شكل، ومن إبداعاتها فلسفة الاستشهاد.

اليوم، نحن بحاجة إلى فلسفة بطولة. ولدينا فلسفة بطولة. نحن بحاجة إلى فلسفة مواجهة. ولدينا فلسفة مواجهة. نحن بحاجة إلى فلسفة لبطولتنا وبحاجة إلى بطولة لفلسفتنا، ولدينا كلاهما: فعل الاستشهاد هو فلسفة بطولتنا، وبطولة فلسفتنا. لدينا كلاهما منهجاً ومنطقاً وأغراض كبرى تساوي وجودنا أمة حية، وتساوي حقنا في هذا الوجود. العقل تحديداً هو المواجهة، تماماً كما الفعل تحديداً هو المواجهة. أخطر مهمة هي مهمة إطلاق العقل في المجتمع، نحيلة فعلاً نهضوياً ثورياً تغييرياً في أعلى مستوياته، فكيف إذا ما اتصلت هذه المهمة بما اختلفت إليه الأسماء من ديني أو أسطوري أو تراثي في مفهوم الاستشهاد نعلنه: فلسفة حياة، نحن في حاجة إلى تأكيد جدارتنا، كما حقنا في الحياة، بناموس واحد، إنساني، عالمي، مطلق، قوامه ركنان: البطولة والمعرفة. تماماً كما أعلنه سياق اتجاهنا في الحياة منذُ ثلاثة آلاف عام ق. م. البطولة مفهوم عقلي، لأنه يصدر عن إرادة عقلانية واعية. والمعرفة مفهوم عقلي، وهما رافدان من القاعدة الأساس القائلة «المجتمع معرفة والمعرفة قوة». في مقاومة شعبنا لليهود و«دولتهم»، ظهرت البطولة الكامنة في شعبنا بكامل بهائها في

فلسطين المحتلة، كما في جنوب لبنان، مع استشهاديينا، كما مع الاستشهاديين الأحياء أطفال الحجارة، الظاهرة الإنسانية الفريدة. أجل البطولة عندنا، أخلاق جبلت طينتنا بها، وهي أعز قيمة، نتسلح بها فداءً في سبيل الحرية القومية، إذا سُدت السبل، فنقاتل استشهاداً، أو نفجر أنفسنا استشهاداً؛ في المواقف الكبرى، تتحرك الأمة، تعبّر عن نفسها. فكلما ازداد الضغط، كُلَّما عبرت الأمة عن نفسها بإضاءاتها (استشهاديين وعظماء) بسرعة المعرفة، بسرعة اجتياح الإنسان بقيمه العادلة، للكون الماثل أمامه وفق إرادة التحدي، والقدرة عليه، ومواجهته، في استنباط جديد لمعايير جديدة لموازين القوى، يتمايز بابتكار الطاقات والأساليب، استجابة الأمة الحية للتحدي أمام معايير الظلم والقوة، حيثُ «لا خلاص لنا إلا بالقوة المنظمة والبطولة المؤمنة المؤيدة بصحة العقيدة». والإرادة العامة هنا، إرادة الأمة، لا يمكن أن يعبر عنها إلا المؤهلون، ومنهم الاستشهاديون، عقلاً وأخلاقاً، في تعبير استثنائي عن إرادة أمة وأغراض عامة كبرى، لا إرادات خاصة وأغراض شخصية. هذا النهج الثوري العالي، لا يمكن أن يحقق ذاته معزولاً عن وجدان وفكر وأخلاق الأمة، فكلما ازداد الضغط، كُلَّما تكشفت الأمة بأخلاقها، بل بفلسفة أخلاقها خطوطاً تترك أثاراً عميقة في تاريخها ونهضتها ومستقبلها الآتي.

لذا تكشفت ظاهرة الاستشهاد مجدداً، عندما ثقل ضغط المحتل الجاثم على أرضنا، متمادياً في ظلمه ووحشيته، ليُسقط روح الإرادة المقاومة في الأمة، وروح الصراع، مثلما تمادى في احتلال المزيد من أرض الوطن، من فلسطين إلى جنوب لبنان إلى بيروت، والجولان، إلى العراق. إن مسألة الأخلاق في فعل البطولة الاستشهادية، هي مسألة الروحية الحقّة التي يمكن أن تفعل في المجتمع، بل وتعبّر عنه أيضاً. ذلك هو أساس أهم الصفات المناقبية في فعل الاستشهاد، والتي تقوم أولاً وقبل كُلّ شيء على نكران الذات في سبيل المتحد الاجتماعي الأتم ـ الأمة، وفي سبيل القضية الكبرى. هذا ما يؤكّد عليه تراثنا الأخلاقي، في أبطالنا الأسطوريين كما في أبطالنا الواقعيين في التضحية بالذات، والبطولة الاجتماعية في أعظم نماذج المناقبية السورية: «البذل والعطاء كقيمتين لا تنتظران الأخذ والمقابل والثواب، ليستا من المناقبية النفعية (لا في الدنيا ولا في الآخرة): هي مناقبية المصلحة العليا للأمة، لا مناقبية ومصالح ومنافع الأفراد»[٢٠].

إن تعبير الفرد في الأمة المجزأة سياسياً، عن مصالحها، ونصرة مستقبلها، والتزامه القصة حدود الالتزام بقضيتها، هو تعبير عن وحدة الوطن ووحدة الأمة

---

(٢٠) المصدر نفسه.

ووحدة القضية، متجاوزاً اتفاقيات الدول «والمواثيق الدولية» المتآمرة، التي عملت على تجزئتها ووحَّد الأمة بجسده، من أجل قضيتها الواحدة.

إن لحظة اتّخاذ القرار بالاستشهاد هي نفسها لحظة إعلان قرار الولاء للأمة في وحدتها، وللوطن في وحدته، في إلغاء تام للولاء للطائفة والمذهب والكيان السياسي المجزأ من الوطن الطبيعي، والفئة والعائلة والعشيرة. ولحظة فعل الاستشهاد، هي لحظة تثبيت القدرة على التمرس بـ «المواطنية» نفسها بكل شروطها الواقعية المجتمعية ـ التاريخية ـ الثقافية، كما هي لحظة تثبيت السيادة الكلية للأمة والوطن، في وجدانه، كما على خارطة العالم، بمعزل عن أية موالاة أو عدم موالاة للنظام الحاكم في الكيان المجزأ. . في فعل الاستشهاد، يتكشف فقط الإيمان بسيادة الأمة والوطن ولا ثالث لهما.

هكذا، يرتبط فعل الاستشهاد بفلسفة المواطنية. و«المواطنية» هي غير «الوطنية». الوطنية عاطفة نبيلة تجاه الوطن، أما المواطنية، فترتكز إلى تصور فلسفي لمفهوم الأمة والوطن، وبالتالي لمفهوم المواطن انطلاقاً من الواقع الجغرافي الاجتماعي التاريخي السياسي للأمة. هي فلسفة ترتبط بالمقاومة ومفهوم الصراع على المستوى المعرفي من أجل النمو والتقدم، كما على مستوى صيانة الأمة تجاه الاعتداء على وجودها. فقد يعمل النظام السياسي القائم في الكيان المجزأ من الوطن، على تعميم «الوطنية» «كيانياً». أما المواطنية، فلا يمكن أن ترتبط إلا بالوطن الطبيعي، حيثُ يرتبط فعل الاستشهاد بفلسفة الأخلاق، تمرساً، على مدى الوطن كُلّه والأمة كلها، حتّى الأجيال التي لم تولد بعد.

أهمية فلسفة المواطنية هنا، هي في التمثيلية التعبيرية عن إرادة الأمة، حيثُ إنَّ ما تحمله المواطنية من مضامين، من شأنه توضيح المضامين المتناقضة معها ودحضها، بدءاً من الفردية إلى العائلية والعشائرية والطائفية والمذهبية والكيانية السياسية، والمجزئة جميعاً لوحدة حياة الأمة والوطن. هي فلسفة، ترتكز إلى الحقائق المجتمعية، والأصول النظرية الثقافية والتاريخية. وهذه الحقائق إياها، هي التي يرتكز إليها المواطن الاستشهادي، فقبل أن يكون استشهادياً أو غير استشهادي، يجب أن يكون مواطناً أولاً وقبل أي شيء آخر في استشهاده، مواطناً، بمعنى «المواطنية» ومضامينها القيمية الفلسفية، هو يعبر عن إرادة الأمة في حقيقتها، حيثُ يصبح التمرس بقيم الحرية والواجب والنظام والقوة هي الأساس العملي التطبيقي لفلسفة المواطنية مهما كانت الظروف الآنية المحيطة، المناقضة لمحتواها. وفلسفة المواطنية هنا، في فعل الاستشهاد هي الفلسفة العملية التي تصب في منظومتها كُلّ المفاهيم التي عملت الفلسفة على تعريفها: قيماً إنسانية وديمقراطية وهوية وما يرتبط بها في واقع الحياة الإنسانية.

هذه الحقيقة التي يعلنها الاستشهادي عملياً، من خلال جدلية تبادلية حميمة بين وحدة القضية ووحدة الوطن الجغرافي في وحدة المجتمع، والذي قد يكون مخالفاً لـ «الوطن السياسي» الراهن الذي ينتسب إليه الاستشهادي، وإن انتسب إلى دولة الكيان السياسي الراهن، هو، في واقعه الطبيعي كمواطن، ينتمي إلى وحدة وطنه ومجتمعه، وهنا، تكون ثقافة الاستشهادي/ عقيدته، في إدراكه لذاته المجتمعية، قد فاقت الراهن منها، الذي لم توجد له الدولة بمعناها الحقوقي السياسي للأمة كلها في حقيقة مفهومها: مفهوم الوطن الطبيعي والمتحد الاجتماعي الطبيعي الأتم. وإذا كان «المواطن» يعني أنّه عضو بالفعل في دولة الوطن، بما تحمل هذه العضوية من واجبات وحقوق، فقد مارس عضويته في دولة الوطن الحقيقية انطلاقاً من الأساس الفلسفي لمعنى المواطنية، فيكون قد انتسب فعلاً، بقفزته النوعية إلى دولته التي يريد، دولة الأمة: «الدولة القومية المنبثقة من إرادة المجتمع الشاعر بوجوده وكيانه»، حيثُ الدولة الديمقراطية بكل جلائها في زمن «الديمقراطية» التي يأتوننا بها إذلالاً وعبودية. تلك هي الديمقراطية الحقّة تتكشف في وقفة العزّ المعبرة عن إرادة الأمة.

إرادة الاستشهادي هنا، بفعل الاستشهاد، هي تعبير عن الحياة الواقعية والقضية الواقعية والمصلحة الواقعية للأمة. وهو، بإرادته هذه، يسبق دولته الكيانية ويقفز فوق المقررات الدولية، في تحقيق هذا الفهم وهذا الإيمان وهذه الحقيقة.

إنها عقلية ثورية استثنائية، تتجاوز الأمر المفعول لتؤكد الوطن في وحدته والأمة في وحدتها، تستند في قوة التطبيق، إلى عقلية أخلاقية جديدة معلنة، قديمة كامنة، هي أثمن ما يقدمه الاستشهادي لشعبه وبلاده تأكيداً على قومية المعركة. فيقتحم ابن الشام، وابن حماه، أو ابن طرطوس أو ابن الشوف والجبل، أو زغرتا، المواقع المتقدمة في جنوب لبنان وفلسطين استشهاداً، واضعين جميعاً أمام أعينهم قضية عادلة، وآلاماً عظيمة للأمة وسلسلة ظالمة مظلمة من إذلال ومذابح، تمت على مدى أكثر من قرن، تنتقل من دير ياسين وكفر قاسم إلى صبرا وشاتيلا وقانا والزرارية والقنيطرة، وليس لهم غير أجسادهم سلاحاً ودمائهم كلاماً حاسماً يُقال.

كُلّ نظام يحتاج إلى أخلاق، وكُلّ نهج يحتاج إلى أخلاق، وفعل الاستشهاد، نهج بطولة أخلاقية استثنائية إرادية واعية ركنها أخلاق الحرية. «فنحن نحب الحياة لأننا نحب الحرية ونحب الموت متى كان الموت طريقاً للحياة»، فالمناقب التي نحتاجها في المواقف الكبرى، تقوم على أخلاق الصراع، بكل ما تفترضه أخلاق الصراع من إيمان وصلابة: «أخلاق البطولة المؤمنة المؤيدة بصحة العقيدة»، وأخلاق المواجهة والقتال بوعي للهدف، وعزيمة تطلب الموت متى كان الموت طريقاً للحياة»، هو المخزون النفسي والثقافي في تحقيق وقفة العزّ في عظمة الموقف. «إن أخلاق التضحية

الفردية والبطولة الاجتماعية هي مناقبية أخلاقية عكس النفعية الفردية ونقيضها، حيثُ لا تعرف النفعية الفردية إلا مصلحة الفرد[٢١].

المبدأ القائل إن مصلحة الأمة فوق كُلّ مصلحة، هو المقياس للتجرد في العمل القومي في أعلى مستوياته، حيثُ الإقدام على فعل الاستشهاد يبلغ أرقى تعبير، وحيث مصلحة الأمة والوطن تعلو فوق كُلّ مصالح الأفراد والفئات. أخلاق السمو النفسي والارتفاع عن العيش المادي والمنافع الفردية والإيمان أن الحياة كلها وقفة عزّ فقط، في قضية تساوي وجودنا كأمة، حيثُ يبرز الوجدان القومي كأهم الظواهر الاجتماعية العامة العصرية[٢٢]. وحيث القومية «هي يقظة الأمة وتنبهها لوحدة حياتها ولشخصيتها ومميزاتها ووحدة مصيرها». «إنها الوجدان العميق الحيّ الفاهم الخير العام، المولد محبة الوطن والتعاون الداخلي بالنظر إلى دفع الأخطار التي قد تحدق بالأمة»[٢٣].

أن تضحي بنفسك، بما هو في سبيل قضية عادلة هي قضية أمتك ووطنك، إنَّما تجسد تكامل الفعل بين تحقيق الغاية وإطلاق ثوابت الإيمان بالقضية عطاء وفداء، ولا يمكن أن يكون غير مصلحة الأمة دافعاً للاستشهاد. الإنسان ـ المجتمع، الأمة، حياتها ومصيرها هي المرتكز في فلسفة الاستشهاد. وثمة علاقة جدلية بين الاستشهاد وبين الهدف الذي ينشده، بحيثُ إنَّ شمولية هذا الهدف هي التي تحدد قيمته كعمل استشهادي. لذا، ففلسفة الاستشهاد هي فلسفة الفعل للحاضر، والعمل للمستقبل، والأمل به، والتمهيد للنصر، والدفع المعنوي للأمة برؤية هذا النصر، في التمهيد له والقدرة على بلوغه، وهي «فلسفة الأمل»، بما اتسمت به في نصوص وادي الرافدين، حين قلبت مفهوم الموت من يأس الموت الفردي، إلى أمل المستقبل الاجتماعي المنتصر، من قوة سالبة إلى قوة موجبة، من موت فردي إلى حياة للجماعة، من حدث فردي عادي إلى فلسفة استثنائية للمستقبل والحياة الآتية لأجيال لم تولد بعد، في الأمة صاحبة الحقّ.

وانطلاقاً من الموت الفردي في الوجود المحدود، تغدو فلسفة الاستشهاد دفع من نوع استثنائي باتجاه الحياة، باتجاه إحقاق الحقّ في لحظة حاسمة من تاريخ الأمة وأحداثها العظيمة. ضمن فلسفة الاستشهاد، لم يعدّ الموت، قوة سلبية مناقضة

---

(٢١) المصدر نفسه.

(٢٢) المصدر نفسه.

(٢٣) أنطون سعادة، **نشوء الأمم**، ط ٣ (بيروت: عمدة الثقافة في الحزب السوري القومي الاجتماعي، ١٩٧٦)، ص ١٦٦.

للحياة، بل هو منطلق إليها، وموقف لحمايتها، في ما تعنيه الحياة من قيم ومضامين إنسانية مطلقة. والموت هنا يرسّخ إرادة الحياة وعزها بطريقة عملية تخترق طبيعة الموت الفردي فيزيائياً، إلى حقيقة حياة الجماعة فلسفياً.

وإذا كانت من صفات الزمان أنّه مفتوح دائماً على المستقبل، فالاستشهادي هنا، يفتح الزمان على المستقبل الذي يريده هو. والذي يريده «هو»، ليس بصفته الفردية، وإنَّما بما يمثله من قيم الصراع بين حقّ أمة وباطل محتل معتدي. يبزغ هنا، فجر الإمكان، على هذا المستقبل المنفتح. إمكان النصر، إذا لم نقل حتمية النصر (بلغة الاستشهادي). لا شيء في هذه القفزة النوعية له معنى، إذا لم يكن يؤدي إلى النتيجة الكبرى التي يؤمن الاستشهادي بها: انتصار قضيته العادلة.. قضية الأمة. هذا المستقبل، هو الشرط الأساسي الذي تعاقد معه الاستشهادي كما تعاقد له. تعاقده معه هو تعاقده المدموغ بدمه مع مستقبل أمته وبلاده؛ ومتعاقد له، في تعاقده مع عزّ الموقف رفضاً للأمر المفعول، وتغييراً في المعادلات من أجل هذا المستقبل. مستقبل الأمة هنا، هو قصديّة الفعل الاستشهادي الواعية، المدركة حقيقتها وعدالتها وحقها. أن يدرك الاستشهادي معنىً لفعله النوعي، هو أن يمتلك مستقبل هذا الفعل، وفهماً لهذا المستقبل. وهو هنا، يمنح زمان بلاده، اتجاهاً جديداً يجدده في لحظة موقفه العظيم، حيثُ لا شيء إلا المواجهة والمجابهة استشهاداً، نصراً أو تمهيداً للنصر. لا وسط بينهما. بذلك، كوَّن الاستشهادي لذاته، حرية ما بعدها حرية، امتلاك الزمان والمكان والوسيلة والغاية.

الاستشهادي هنا، بهذا الامتلاك وهذا الامتلاء الروحي بكل مكتنزات البطولة الواعية المدركة، يسهِّل عملية التاريخ، يحاول تفكيك عقدها في إشكالية الراهن من حياة الأمة، وحسم الجدل القائم في أن يكون المحتل أو لا يكون، في أن تكون الأمة صاحبة الحقّ، أو لا تكون. ويحدد الاستشهادي هنا، مساره، باتجاه تدوين الحقيقة بكامل شروطها ـ وجوداً ومعرفة ـ في معركة «أن نكون أو لا نكون»، ويعود إلى ما هو حقل الإرادة الإنسانية ـ الفاعلة، المحوِلة مسار الأحداث باتجاه ما هو مغاير للراهن والمفعول، كما إلى تأكيد حقيقة المواطِن المنتمي إلى أمة واحدة غير مجزأة ووطن واحد غير مجزأ. وذلك، في أنّه يمتلك القدرة على أن يمسك بزمام الزمان والمكان والوسيلة والغاية، ليساهم في تسهيل حركة التاريخ في اللحظة التي يتمرس فيها بنموذج الحرية ـ في فرادته ـ في إعادة كتابة التاريخ، كما وجب أن يكتب التاريخ: تاريخ الحقيقة وفعلها، بدل أن نقرأ تاريخاً كتب لنا بغير إرادتنا، أو نساهم في محو التاريخ بحقيقته، أو نكتشف ـ بعد غفلة منا ـ تاريخاً ليس لنا، وإنَّما على أرضنا، على بقايا، أو عدم وجودنا.

الحرية هنا، هي سبيل الاستشهادي إلى الخروج من سجن الأمر المفعول إلى فضاء إرادة الأمة وحتمية انتصارها، خياراً إرادياً طوعياً، يساهم في تحديد مسار المستقبل، هذا المستقبل الذي يراه بخياره هو، خيار الأمة في النصر للعدالة. هي حرية، من حيثُ هي خرق جذري شامل لكُلّ ما خطط للأمة بغير سيادتها، ناسفاً كُلّ ما قرر لها بغير إرادتها.

في صراعنا مع عدو استثنائي كعدونا، تلك هي الحرية الوحيدة في إعادة كتابة التاريخ. وإذا كان لكتابة التاريخ شروطها الموضوعية، فأية شروط أكثر موضوعية من ـ حقيقتنا ـ من حقيقتنا أمة ووطناً وقضية تساوي وجودنا؟ إعادة كتابة التاريخ هنا، لا تعني قطيعة مع الماضي الذي كان في حقيقته وفي هويته مرتكز انطلاق، حقيقة هذه الهوية التاريخية، هي ما يستوجب البدء بإعادة كتابة التاريخ من جديد، على ضوء هذه الحقيقة. ذلك هو المحتوى الأساسي للهوية التاريخية الثقافية المجتمعية للتاريخ، في ماضيه ـ مفتوحاً على المستقبل بآفاق انتصاره.

هنا، يغدو الاستشهادي تمرداً على النظام المعرفي السائد، حول القضية التي يستشهد من أجلها. هي ثورة معرفية استثنائية عملية إزاء القضية الكبرى، في عدالتها، حيثُ لا إقناع هنا بالحجة والحوار، حيثُ تنتفي لدى المحتل الإرهابي هذه اللغة المناقضة لنهجه الإرهابي التدميري الإذلالي بكل موبقاته. الاستشهاد هنا، ضوء معرفي عملي يفهم لغة المحتل ويفهم همجيته، ويفهم مستوى اعتماده على آلته الحربية التدميرية بكل شراستها وضخامتها، وهو لا يملك غير جسده سلاحاً، ودمه شهادة. إنها إرادة الحياة بأكمل وجوهها، ورفض موت الجماعة في أعلى مستويات الرفض، بإرادة حرة واعية، حيثُ الموت هنا تلازمه الحرية بكامل حركتها وفعلها، لأن الحرية صراع تتجلى في أعلى التزاماتها، كما الواجب يلبي نداء اللحظة التاريخية، كما النظام في عدله، والقوة في قولها الفصل في إثبات الحقّ القومي. والموت هنا، يلازمه الحب الاجتماعي في أرقى مظاهره: خيار عقلاني وجداني في آن معاً. أعلى مراتب التضحية أن تواجه فكرة موت الأمة الجماعي بالموت الفردي دفاعاً عنها وصوناً لها، واستشرافاً لنصرها. وأعلى مراتب الحياة هو أن تقرر الموت فيها زماناً ومكاناً متجاوزاً المدى الفردي إلى المدى الاجتماعي الكلي. «قد تسقط أجسادنا أما نفوسنا فقد فرضت حقيقتها على هذا الوجود». هذا الموت الإرادي/ الاستشهاد، هو وسيلة وغاية، وسيلة عزيزة لغاية عزيزة، وسيلة لما يصبو إليه فعل الاستشهاد، وغاية في كونه عملية تحقق فعل وموقف في ذاته، تعبيراً عن إرادة الأمة في صرختها القائلة «نعم» و«لا» في اللحظة نفسها، «نعم» بوقفة عزّ، للحياة كلها بكامل تجلياتها وجوداً وحقاً وحرية؛ و«لا» للظلم والقهر والباطل الجاثم فوق ترابها بكل وجوهه. هنا فقط، يغدو الموت

الإرادي وجهاً آخر للحياة، وهو بهذا المعنى من أعظم إنجازات الإنسان تعبيراً في الدفاع عن وجود الإنسان والمضامين القيمية لوجوده، فتكون بذلك فلسفة الاستشهاد، فلسفة الفعل، فلسفة الحياة: تاريخاً، وحرية، وواجباً، ونظاماً، وقوة في أرقى تجليات الحب الاجتماعي، والوجدان القومي. وإذ تمارس فلسفة القوة التفوق المحكوم بالغطرسة والطغيان والهيمنة، معتمدة القوة بكل ابتكاراتها التقنية وسيلة للقهر انطلاقاً من خيار الموت، أو الحياة وفقاً لشروط القوي وحده، يكشف فعل الاستشهاد نقاط الضعف الكامنة في فلسفة القوة، وهي تتلخص كلها في الموت نفسه. فإذا كانت هذه القوة تستعمل كُلّ طاقاتها ومنجزاتها للترهيب من الموت، الذي تعتمده مرتكزاً استراتيجياً تهددنا به لانتصارها، يتجلى فعل الاستشهاد متسلحاً بالموت نفسه درعاً على صدر الأمة وموقفاً، فعل الاستشهاد هنا، هو القدرة على التماهي مع قوة أشدّ فعالية من القوة المادية: هي قوة الإيمان بعدالة القضية والتي تفرّق بين الموت والخوف من الموت، بحيث يقضي اختيار الموت على كُلّ فلسفة القوة، والتي تقوم جوهرياً على مبدأ التخويف من الموت، هذه الفلسفة المتلازمة مع الموت كأقصى سلاح تستحضره.

إيمان على هذا المستوى، بالحق والعدالة، وهذا القدر العظيم من التماهي في الأغراض الكبرى في الحياة التي من أجلها نستشهد، يبتدع قوة من نوع جديد يحولها قوة إحياء للأمة وقوة تدمير للمعتدي عدة وعتاداً، مع ما يشكله هذا السلاح الجديد من دفع معنوي للأمة، وتدمير معنوي للقوة المعتدة بسلاح الموت، وقفزة نوعية في موازين المواجهة القتالية. هذه القفزة النوعية التي كانت سبباً في خروج الصهاينة من جنوب لبنان عام ٢٠٠٠، وهي التي ساهمت في تحويل الاستراتيجية الصهيونية من مشروع «إسرائيل الكبرى» على مساحة الهلال الخصيب (من الفرات إلى النيل: حدودك يا إسرائيل) إلى «إسرائيل العظمى» مستبدلة تمددها المكاني، الذي قهره مدّ البطولة الشعبية، بانحسارها ضمن أسوار عازلة في إسرائيل «عظمى» متمادية في عنصريتها، كما هي متمادية في احتلالها، دولة إرهاب منظم فريد في العالم، وفي التاريخ.

هكذا تستطيع فلسفة الاستشهاد أن تنتج قوتها من شحناتها الثورية الذاتية، في الدفاع عن وطن أو هوية، في ظلّ اختلاف موازين القوى، في حين يتجلى في هذه القوة كمّ هائل من السياسي والثقافي والنفسي والاجتماعي، الذي ينظر إلى المستقبل بمستوى الأمل الذي يحمله فعل الاستشهاد نفسه.

وإذ يشكل فعل الاستشهاد ظاهرة اجتماعية ثقافية معمقة بمعنى الصراع الذي تحمله والذي يختلف عن أي فعل صراعي آخر، فإن هذه الظاهرة إما تقترن بأقصى ما يمكن أن يبلغه الوجدان القومي، أو بأقصى ما يمكن أن يبلغه الوجدان المعرفي، أو

بالاثنين معاً؛ وكلاهما إدراك للذات المجتمعية. ويمكن أن تكون قوة النظام العقائدي إذا احتضنت هذين الركنين، مصدر قوة روحية عالية لا يمكن أن يكون فعل الاستشهاد إلا متفرعاً عنها أو عائداً إليها كرافد عملي تطبيقي لقوة نظامها العقائدي، فالعقائد التي تعلن ذاتها حركة هجومية على الباطل لا حركة دفاعية، تهاجم بالفكر والروح كما تهاجم بالأعمال والأفعال، تهاجم الأوضاع الفاسدة القائمة التي تمنع الأمة من النمو ومن استعمال نشاطها وقوتها، وتهاجم الحزبيات الدينيّة والعقليات المتحجرة المتجمدة، تهاجم النظرة الفردية وتستعد لمهاجمة الأعداء الذين يأتون ليجتاحوا الوطن فتقضي عليهم بقوة الصراع[٢٤]، عقيدة كهذه لا يمكن أن تترك اللحظة التاريخية تناديها، بل هي تسعى إليها بقوتها الروحية التي تحمل، فلا يكون من راد لها، حيثُ لا خلاص «إلا بالقوة المنظمة وليس بالضعف المنظم»[٢٥]، وفعل الاستشهاد في العقائد قوة منظمة في ما تحمل من دقائق العلم الحربي الاستشهادي وفلسفته، وشرف الرسالة، فهي هنا قدرة سياسية ثقافية قتالية في آن معاً. السياسة والثقافة والحرب في القضايا الكبرى، محمول منطقي لمفاهيم عقائدية تكون مفصلاً مهماً في ساحة الصراع ومصدر قوة. والاستشهاديون العقائديون هنا، يسلكون طريق الموت الذي يصنع الحياة العزيزة لأمتهم، ويقدمون على الاستشهاد بقدرة نفسية لا يمكننا مقارنتها بأية قدرة بشرية متسلحة عتاداً وعدة وعدداً، ما يعجز المعتدي عن تحليل قدراتها وتفوقها أمام أسلحته المتقدمة تكنولوجياً. الاستشهادي، هنا يخترق كُلّ المقاييس وكُلّ الحواجز وكُلّ الحيثيات والممكنات، ولا يعود يرى غير عدالة قضية شعبه وبلاده. هي فعل استراتيجي حاسم مرتكز على قضية واحدة عادلة أنموذجاً للعدل الكوني: ومن شأن العقيدة هنا التماهي بالاستشهادي بما يكتنزه من قوة روحية عقدية، إلى أعلى مرتبة يمكن أن يبلغها مستوى التضحية من أجل عدالة القضية. إرادة الفداء تغدو هنا، قدرة تحمل مخزون ألم أمة بكاملها ونصر أمة بكاملها، فكيف يمكن أن يكون مخزون وقفة العزّ في الجسد الحامل كُلّ هذه الآلام وكُلّ هذه الآمال في آن معاً؟ كيف يمكن أن يكون مبلغ انفجار الوجدان فيه قبل أن يتفجّر قنبلة؟

مثلما تفجّر الوجدان هنا هو توق حياة وسلام وأمان للإنسان، مثلما هو توق قتال وتحرير للأرض. وفلسفة الاستشهاد، به، هي نهج وقيم ومناقب وأخلاق ترسم خططها الخاصة وحساباتها التي تتجاوز الرقم والعدد والربح والخسارة بين فريق وفريق، بين جهة وجهة، فهي ليست صراعاً وحشياً يتوخى الغلبة في أرقامٍ بشرية،

(٢٤) سعادة، **مختارات في المسألة الفلسطينية.**

(٢٥) المصدر نفسه.

بل هي صرخة حقّ في وجه الباطل، إعلان حقّ ووجود وحياة، على المستوى القومي، وهو موقف عظيم إزاء العدالة الكونية في إشكالية تأرجحها بين حقيقتها والراهن منها. هي صراع بين العدالة والظلم وبين الإنسانية واللا إنسانية، بين الحرية والعبودية، بين الخير والشرّ، في كُلّ زمان ومكان، وأنموذجاً للإنسانية كلها، بل للكون كُلّه، موقفاً ورسالة قبل أن يكون تغييراً لموازين القوى، الذي لا بُدَّ أن يكون نتيجة منطقية للفعل والزمان والمكان.

السياسة والثقافة والقتال، تجتمع معاً في فلسفة الاستشهاد بصفتها استراتيجياً مقاتلة لاعتداء مسبق عليها. وهي في ما تمثله من إرادة الأمة الحرة تناقض سياسة الخصوصيات والمنافع الفردية والتخلي عن بديهيات المقاومة القتالية، لغطرسة القوة التي تعبث بوطننا وشعبنا. وهي فلسفة عملية بقدر ما تساهم في التأريخ الفلسفي فعلاً تطبيقياً.

فنحن أمة بقدر ما نؤرخ بأفعالنا، ونحن استشهاديون بقدر ما نؤرخ لأمتنا فعلاً مقاوماً في ما يحقق من حقيقة الأمة، في وجه دولة يهودية قامت على تزييف التاريخ في لعبة مصالح الدول المنتصرة بوسائل الإرهاب وسيطرة القوة. بذلك تؤرخ فلسفة الاستشهاد لآفاقها خطوطاً عميقة في الفلسفة الإنسانية، وتحفر خطوطاً عميقة في تاريخ الأمة بعد أن تكونت في نفسيتها اتجاهاً ثابتاً.

فلسفة الاستشهاد تدرك ذاتها، وتدرك فاعليتها، إذ ينقض المعتدي في ساحة الصراع، إلا أنها على الرغم من قوة ما تمثله من منظومة القيم الروحية والأخلاقية التي يحملها العقل والوجدان في آن معاً، تحتاج إلى مرجعية في الفن الحربي، ما يشكل تكاملاً بين الإقدام والإعداد: الإقدام والشرف القومي والتضحية الاجتماعية هي السلاح الأساس. هذا هو السلاح الذي يغيّر معادلات المعركة في إحراز نتائج استثنائية في عملية الصراع، على الرغم من التفاوت الاستثنائي في موازين القوى. هذه القوة الروحية لدى الاستشهادي هي الخيار النوعي الذي يقلب المعادلات الراهنة ويخرق التفوق التقني العسكري، ما يقلب موازين القوى النفسية لدى الأمة إلى قوة، وفي المعتدي إلى ضعف، لدى الأمة أمل بالانتصار ولدى المعتدي قلق من الهزيمة؛ في فلسطين المحتلة، كما في جنوب لبنان، أدركت فلسفة الاستشهاد ذاتها إيماناً وصلابة في نفس الاستشهادي وقدراته، لتشع على محيطه الاجتماعي في سابقة لم يسجلها التاريخ. ذاك هو نتاج أقصى الظلم وأقصى القهر وأقصى جنون الباطل، يفجر وجدان الأمة في الاستشهادي إلى حدّ الإشعاع على من حوله: من مواطنيه. . من الأهل. . والأحبة، فتلازمه أمه تحضيرات الساعات الأخيرة، قبل خوض فعله العظيم، تودعه، حاملاً موته معه ليواجه به أعداء الأمة راجية النصر له وللأمة،

والهزيمة للأعداء، بكل صلابة، وبكل روية، وتنتظر ساعات الصباح الأولى تحمل إليها تباشير النصر للحظة الحاسمة من التاريخ، لحظة الاستشهاد ولحظة الموقف العظيم: لا للظلم والاحتلال وظلاميته، ونعم لحياة الأمة ونصرها وسيادتها، وللوطن عزه وشرفه. لا سابقة كهذه مرت في التاريخ، ونشهد لظلامية المحتل يستنبش عظمة نسائنا وأطفالنا كما شبابنا وشيوخنا، يعلنون جميعاً كلمة سواء في الاستشهاد ديناً ودنيا لهم جميعاً دفاعاً عن كرامة الوطن والأمة، في أغرب وأشرس معركة عرفها التاريخ. أذلك هو الثالوث الذي تجلى في ثقافة الفداء السورية؟ ثالوث أنانا، الإله والأم والابن الشهيد الفادي الأول في التاريخ؟

تلك هي فلسفة الاستشهاد تعيد إنتاج ثقافة الأمة في أجمل وأنبل تحد عرفه التاريخ، وتبدع في التعبير عن ذاتها حيثُ الثورة على الباطل ترتفع وتتصاعد إلى أرفع مراتبها.

وفي فلسفة الاستشهاد، يتمكن الاستشهادي من التماهي بالحياة والموت في آن معاً كوجهي حياة، حياة الأمة التي ينتمي إليها وموته الفردي وجهاً آخر لحياة أمته، فيجعل الموت طريقاً إلى الحياة العزيزة الكريمة، حيثُ منقلب التاريخ في اللحظة الحاسمة يقررها هو: لحظة للموت كما هي لحظة للولادة. وفي صنعه للمواقف المتقدمة، يضحي بنفسه كفرد، ويبدع في التضحية في إفناء حياته الفردية فداء لأمته ووطنه، ويسجل موقفاً للأُمة يفوق أهمية وجوده الشخصي، ويتناول حياة ووجود أمته بأسرها. هذه المواقف البطولية الاستشهادية تقوم على أساس وجداني يتبنى قيماً إنسانية عليا، ويؤرخ لمفاصل كبرى من تاريخ الأمة، وتتجسد في سلوك الاستشهادي العملي إزاء قضية أمته وعدالتها برؤية قومية وإنسانية في آن معاً.

الاستشهادي بخوضه هذه الجبهة القتالية النبيلة بمعناها القومي، إنَّما يدعو الإنسان الحرّ في كُلّ زمان ومكان إلى نصرة الحقّ والعدل في قضيته، من خلال صرخة الجسد المتفجر باسم قضية شعبه وعدالتها. المنطلقات في العمل الاستشهادي هي واحدة: كُلّ استشهادي يقدم على خطوة الموت الإرادي/ الاستشهاد، فلأنه مشبع بعدالة القضية التي يستشهد من أجلها بكل تفاصيلها وأهدافها الكبرى، قاعدة انطلاقه الدافع النفسي البطولي المصارع لاقتحام الموت وإحراز النصر موقفاً، وتغيير موازين قوى ـ بمعناها العسكري القتالي ـ في ساحة الصراع.

إن الذين تمرسوا بفلسفة الاستشهاد، هم رموز إنسانية استثنائية في التاريخ، اختصت بتلك السوية العالية من العقلانية والوجدان في إطار البطولة الاجتماعية والتضحية الفردية في أعلى مستوياتها، انتصاراً للحق والعدالة الإنسانيين وإسهاماً فذاً

مبدعاً في تحقيقهما، حيثُ عزّ الحياة وشرف الموقف. حيثُ الزمان هو زمان الصراع، والمكان هو تراب الوطن، والغاية هي ردّ المعتدي وظلامية باطله، فقرار الاستشهاد، يقدم عليه «البطل المخلِّص» على طريقته الاستثنائية الإبداعية في التعبير، مقتحماً الموت، على جبهة صراع الأمة ضدّ أعدائها، على نحو حرٍّ مدركٍ واعٍ في الزمان والمكان المناسبين، وفي المعركة المناسبة، ينكفئ الزمان هنا، وتنكفئ قدرَة الموت على تحديد لحظة موته الفردي، ويتجلى البطل المخلص ممسكاً بزمام الزمان، كما بزمام الموت، حيثُ ليس غير تراب الوطن، قُدس المكان في سُرّه وفي علنه، ينسف كُلّ المقاييس الزائفة، ولا يبقى غير مقاييس حياة الأمة ومصلحتها ومصيرها، أنموذجاً للعدل الإنساني الأشمل والأعمق في حقيقة الوجود.

وحيث تستمد الأمة روحها من تاريخها الثقافي السياسي القومي ولا راد لها عن حقها، فالاستشهادي يؤمن بحتمية واحدة في التاريخ، هي حتمية إرادة الأمة، وتعبيره عن هذه الإرادة إنَّما كان خطوة يخطوها بموته على طريق النصر، بل إن خطوته الاستشهادية أرادها تأكيداً لهذا النصر. تلك هي الرسالة المعنوية التي يؤديها الفعل الاستشهادي للأُمة. والاستشهادي يريد بإنجازه فعلاً تصحيحاً تقويمياً ارتكز على مبادئ وقيم إنسانية عالية ثابتة، وعلى مشروعية قومية تعيد إنتاج المضامين القيمية لوجود الإنسان بعد استباحتها، فالاعتداء على أمة هو اعتداء وجودي، ثقافي ـ مادي ـ نفسي يتوخى تدمير الأمة وإلغاء وجودها المادي بمخزونه الروحي التاريخي الثقافي. وخيار الاستشهاد هو خيار الفعل في مواجهة الاعتداء على الوجود والهوية، أمة ووطناً.

سادساً: مستقبل المقاومة

إن المنظومة الروحية الثقافية للهلال الخصيب، ومنها مفهوم الصراع، هي ملحمة حياة مستمرة بدأت بسؤال الحياة والموت، والعدالة والحق والحرية، وتواصلت تطبيقاً، أحداثاً وأسماء كبرى في التاريخ، وتمرساً حتّى الاستشهاد. واليوم، أوَليس حرياً بنا، تمرساً بحرية الصراع، أن يكون محور الفلسفة في القرن الواحد والعشرين بعد الميلاد، إعادة السؤال نفسه، بل الأسئلة نفسها التي بدأنا بها، بما تحمله من موضوعات باتت ملحة للبحث على المستوى الفلسفي، خصوصاً في ما تحمله الفلسفة من دور في عملية الصراع، وأن تكون الأجوبة عن تلك الأسئلة هي الأفق الذي تتجه إليه اللحظة الراهنة، حيثُ يكبر السؤال حول الحقّ والعدالة الإنسانيين، في ظلّ ما يجري في فلسطين والعراق وبقاع عديدة من العالم باسم «العولمة» و«الديمقراطية» و«الحرية»، تحت مظلة المنظمات الدولية التي تتكلم باسم الشعوب زيفاً؟

إن المستقبل الفلسفي، إما أن يكون مستقبلاً أخلاقياً، أو لن يكون هناك مستقبل فلسفي على الإطلاق. إن اللحظة ملحة، وفلسفة الصراع الجديدة القديمة سوف تدين المئة سنة الماضية من القرن العشرين بما تضمنته من تغييرات سياسية قسرية وجرائم إنسانية ودمار شامل وتجرد مطلق من الإنسانية، واستعمال عناوين الحقّ والعدالة لعمليات زيف «تشريع» إنشاء «دولة إسرائيل»، وما نتج عن ذلك، من تفاعلات تدميرية تخريبية لشعبنا وللعالم أجمع. أما منطق الصراع في الهلال الخصيب استمراراً في القرن الواحد والعشرين فقد حسم أمره استمراراً، بتطبيق «إننا أمة حية كم من تنين قتلت في الماضي. ولن يعجزها قتل هذا التنين متعدد الرؤوس»، وإن إرادة الأمة صاحبة الحقّ في الوجود والحياة، هي وحدها التي تستخلص «ما ينبغي» مما هو «حاصل» بكل كرامة وعدل وحرية، وقد نهلت من مخزونها في مفهوم الصراع، فلسفة الاستشهاد، قولاً فصلاً في إثبات الحقّ القومي، حقّ الحياة والوجود، دفاعاً عن قيم العدالة والمساواة والحق للعالم كُلّه، دافعين إلى العالم مرة أخرى رسالة الحقّ والحياة، في أنموذج جديد من البطولة، يؤرخ لانتصارنا الآتي في أغرب وأشرس معركة وجودية عرفها التاريخ.

المراجـع

باقر، طه. **مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة**. بغداد: دار البيان؛ بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٣. ٢ ج.

ج ١: **تاريخ العراق القديم**.

ج ٢: **حضارة وادي النيل**.

جواد، حسن فاضل. **الأخلاق في الفكر العراقي القديم**. بغداد: بيت الحكمة، ١٩٩٩.

الحوراني، وداد. **الرحلة إلى الفردوس والجحيم في أساطير العراق القديم**. بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٩٨.

الحوراني، يوسف. **البنية الذهنية الحضارية في الشرق المتوسطي الآسيوي القديم**. بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧٨.

سعادة، أنطون. **الأعمال الكاملة: المجلد الثامن (١٩٤٨ ــ ١٩٤٩)**. بيروت: مؤسسة سعادة للثقافة، ٢٠٠١.

السواح، فراس. **دين الإنسان: بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني**. دمشق: دار علاء الدين، ١٩٩٤.

ــــــ. **لغز عشتار: الألوهة المؤنثة وأصل الدين والأسطورة**. ط ٦. دمشق: دار علاء الدين، ١٩٩٦.

ـــــ. **مغامرة العقل الأولى: دراسة في الأسطورة: سورية وبلاد الرافدين**. ط ١١. دمشق: دار علاء الدين، ١٩٩٦.

فضل الله، مهدي. **بدايات التفلسف الإنساني: الفلسفة ظهرت في الشرق**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٤.

الماجدي، خزعل. **متون سومر: التاريخ، الميثولوجيا، اللاهوت، الطقوس**. عمّان: منشورات الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٩٨.

نصار، ناصيف. **في التربية والسياسة: متى يصير الفرد في الدول العربية، مواطناً؟**. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٠. (الفلسفة)

الفصل الثاني عشر

الفعــل المقــاوم فــي الأســر: سهــى.. أحــلام.. وأخواتهمــا

عفيف عثمان[*]

أولاً: المقاومة في الأسر

«لا تبحث الذاكرة في إنقاذ الماضي إلا لتخدم الحاضر والمستقبل. لنعمل على النحو الذي تساهم فيه الذاكرة الجمعية بالتحرر وليس باستعباد البشر»[1]، يقول جاك لوغوف، المؤرخ الفرنسي: التذكر إذاً يقع على الضدّ من النسيان وهو في خانة الواجب، خصوصاً تلك التجارب ذات الطابع البشري الكوني والتي محورها الإنسان في كُلّ زمان ومكان مثل الاعتقال والمقاومة.

لم يقتصر الاحتلال الإسرائيلي لجنوب لبنان (اندحر في ٢٤ أيار/مايو ٢٠٠٠) على قهر الأرض، بل امتد ليشمل البشر القاطنين في هذا الركن الجغرافي، مستخدماً أيدٍ محلية كي يدّعي براءة مما اشتكى منه كشعب يهودي إبان الحرب العالمية لثانية، كاليد التي تلبس قفازاً وتنسب إليه أفعالاً.

الحرمان من الحرية والاعتقال كانا نصيب من بادر قولاً أو عملاً إلى رفض دنس الاحتلال ـ فالصمت كما فعل أبطال فيركور[2] أمام المحتل الألماني لفرنسا لم يكن

(*) باحث في الجامعة اللبنانية.

(١) ورد في: Tzvetan Todorov, *Les Abus de la mémoire* (Paris: Arléa, 1995), p. 9.

(٢) فيركور، **صمت البحر**، ترجمة رشيدة التركي، الكتاب للجميع (بيروت: السفير؛ دار المدى، ٢٠٠٤).

ليجدي نفعاً ـ في معتقل وسم بالعار (Prison De La Honte)، بحسب أحد الباحثين الفرنسيين، وسمي بـ «معتقل الخيام»، وهو عبارة عن ثكنة عسكرية فرنسية قديمة تقع في بلدة الخيام الجنوبية[٣].

المحروم من حريته إنسان وليس رقماً في زنزانة تحمل رقماً بدورها. كان يملك حياة جرى تعليقها قسراً، وانتزعت من مجرى الزمن لتخضع لزمن آخر أراد المحتل التحكم بوقائعه ومجرياته. بيد أن النفس أمّارة بالرفض والمقاومة وميّالة، إلى ابتداع «حياة موازية» تنسجم مع معيشها وثقافتها وتراثها وذاتها.

الاعتقال ليس حرماناً من الحرية وحسب، إنَّه افتئات على الكائن جسداً ونفساً. الجسد بهدف تطويعه في جلسات تحقيق وتعذيب طويلة. وقد لا يحتمل فنون الضبط والعقاب المتقنة، إلا أن «النفس» المتوارية خلفه، عصية على المنال. لها ملكوت تستمد منه المدد، يبلسم جراح الجسد المثخن وتمنحه أملاً لا شفاء منه. أمل في الغدّ وفي الحرية وفي التئام شطري الكائن.

يكتشف المعتقل في فترة الأسر أنّه يعيش في عالم خاص يسمح للذات باكتشاف قدراتها «عالم يوفر لك التحدي اليومي، فيحافظ على إرادتك في حالة تحفز ويمنحك تلك اللذة الفائقة الجمال، والعصية على الوصف، لذة الانتصارات الصغيرة على العدو في هذه الناحية أو تلك»[٤].

في المعتقل تتواجه استراتيجيتان، واحدة خاصة بالسجان وأخرى بالسجين، يبتدع فيها هذا الأخير أشكالاً من المقاومة البسيطة، الرمزية أحياناً، والتي لم تكن لتخطر له في بال، فإذا هو يتجاوز الخوف ويجعل الحيز ملكاً له يتصرف فيه وفقاً لخطته المضادة. وللسجين روايته ورؤيته لفترة اعتقاله، يسرد فيها أوليات مقاومته في صوت مدوي، صوت حقّ يريد فضح الباطل.

وأنا كما تقول إتيل عدنان[٥]

علي أن أمنح صوتاً

---

(٣) عام ١٩٨٥ أقفل معتقل أنصار واستحدث «معتقل الخيام»، في ثكنة بناها الانتداب الفرنسي عام ١٩٣٣، وسلمت إسرائيل إدارته إلى «جيش لبنان الجنوبي». وكان الإسرائيليون اتخذوا هذه الثكنة مركزاً للتحقيق في اجتياح العام ١٩٧٨. وتضمن معتقل الخيام ٦٧ زنزانة جماعية عرض الواحدة منها متران وطولها ٣ أمتار ويسجن فيها ١٠ معتقلين وزنازين انفرادية طول الواحدة ٥٠ سنتيمتراً وكذلك عرضها وارتفاعها متر واحد.

(٤) إسماعيل دبج، **ذكريات مبعثرة**، سلسلة من ذاكرة الأسر (دمشق: دار المسبار، ٢٠٠٢)، ص ٧.

(٥) انظر **الملحق الأسبوعي** (النهار) (١٥ آب/ أغسطس ٢٠٠٤).

لأسرى الجدران

أن أمنحهم مجرد كلمات

أليست الكلمة

أولى ذرات اللغة

أليست الكلمة

قنبلة منزوعي السلاح؟

كُلّ هذا

انتهى خراباً

هناك . .

وهنا نسرد شهادات لمقاومات لبنانيات اجتزن بنجاح امتحان الأسر، وكنّ فخراً لأمتهن وقضيتهن.

ثانياً: الصخر ينبت زهراً

الأسيرة زهرة شعيب[6]، جعلت من السيدة زينب (رضي الله عنها) قدوتها في محنتها، وهي كانت تردد لنفسها أن «أسرها مهما بلغ في شدته، ومصيبتها مهما تعاظمت، لن تبلغ مبلغ أسر زينب ومصائب زينب»[7]، وكانت صورة كربلاء تتراءى لها موكباً وسبايا فتخاطبها «وازينباه! . . يا أم السبايا والمظلومين، أيتها الأسيرة الحرة . . سلام عليك!»[8]. تغرف زهرة صبرها من «ينبوع الصبر الأكبر لسيدة النساء عليها السلام»[9]، ما جعلها قادرة على احتمال ما لا يُطاق.

وفي أثناء التحقيق معها، حين تُترك وحيدة في غرفة مقفلة ضوءها خفيف، كانت ترى بهدي «نور رحمة الله الذي لا يدانيه نور»[10].

وفي رفضها للعدو المحتل، رفضت بداية حتّى تناول الطعام والماء الذي يقدمه،

(٦) مواليد العام ١٩٤٧ الشرقية، اعتقلت في كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٣ وتم إطلاق سراحها في آذار/ مارس ١٩٨٤.

(٧) زهرة شعيب، **الصخر ينبت زهراً**، إعداد رجاء بيطار (بيروت، دار الهادي، ٢٠٠٣)، ص ١٢١.

(٨) المصدر نفسه.

(٩) المصدر نفسه، ص ١٢٢.

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٢٧.

إذ كان يتراءى لها ممزوجاً بالرجس والسم، واحتملت ذلك، إذ راحت «تتأسى بجوع الحسين»[١١].

ولجأت زهرة إلى الصلاة، وتمسكت بها شاهداً على رفض الظلم، وتفيأت ظلال القرآن تتلو ما حفظت من الآيات والسور «تغذي قوة احتمالها بقوة تعلقها ببارئها»[١٢]، وأسلمت أمرها إلى الله باكية تدعوه: «يا ربّ. . يا مجيب دعوة المضطرين، أجب دعائي واستر علي بسترك الجميل، واحفظني بحفظك يا أكرم الأكرمين، يا من لا يخيب من دعاه، بحرمة محمّد(ﷺ) وأله، اكفني شرّ كُلّ ذي شرّ يا ربّ!»[١٣]، «رباه. يا ربّ النور العظيم. أنر لي دربي ولا تُخلِ من النور قلبي، إنك أنت السميع المجيب»[١٤].

تقول زهرة إن قوة روحها ساعدت جسدها على الاحتمال «تسيره تلك الروح المتشبثة بكل معاني الحقّ والحرية»[١٥]. لقد تقوت زهرة بغضبها من ظلم العدو وبطشه، و«شدّ من أزرها صوت الأنين»[١٦] الصادر من غرف السجن، وكانت في خاطرها تقول: «ليسوا شراً من يزيد وأصحابه، ولست خيراً من زينب (رضي الله عنها)، بل لست أدانيها ولا أجرؤ. إذاً، فلأحاول أن استمد من عزيمتها تلك الخالدة عزيمة»[١٧].

ثالثاً: محو الأمية

المعتقلة ناهدة سميح حميد من بلدة الخيام، اعتقلت في العام ١٩٨٧ لمدّة ستة أشهر، تقول إنها في الأسبوع الثاني لاعتقالها أدخلت إلى إحدى الزنازين الجماعية التي لا تزيد مساحتها عن أربعة أمتار مربعة. وتضم ثماني فتيات ولكن العدد كان يرتفع إلى اثنتي عشرة فتاة. وتحدياً للاحتلال، حاولت في البدء إعطاء دروس في محو الأمية، وقامت مع رفيقاتها بتنظيم الخدمة اليومية داخل الزنزانة ومناقشة مواضيع مختلفة سياسية واجتماعية. وكذلك في المناسبات كن ينشدن الأغاني الدينيّة والوطنية. والضغط والقسر لم يمنعها ورفيقاتها من القيام بتحركات مطلبية لتحسين ظروف الاعتقال[١٨].

---

(١١) المصدر نفسه، ص ١٢٩.
(١٢) المصدر نفسه، ص ١٣٠.
(١٣) المصدر نفسه، ص ١٣٩.
(١٤) المصدر نفسه، ص ١٨٦.
(١٥) المصدر نفسه، ص ١٤٣.
(١٦) المصدر نفسه، ص ١٥٨.
(١٧) المصدر نفسه، ص ١٥٩.
(١٨) نقلاً عن: علي سرور، **الخيام: شهادات حية عن الإرهاب الصهيوني** (بيروت: منشورات تجمع معتقلي أنصار، ١٩٨٨)، ص ٩٥.

رابعاً: مقاومة الاعتقال

ما أن اعتقلت سهى بشارة (عام ١٩٨٨) ولها من العمر واحد وعشرون عاماً، بعد أن حاولت قتل أنطوان لحدّ، قائد ما سمي بـ «جيش لبنان الجنوبي»، حتّى أدركت جوهر معركتها القادمة مع الاحتلال وعملائه، وهي «البقاء» وما يقتضيه الأمر من توطين للنفس وإعداد لها، كي تقوم على الاستمرار في معتقل الخيام التي تصفه بالجحيم بسبب كون «السجناء منكرون، ومحجوبون، بل تراهم محذوفين من عالم الأحياء بكل بساطة»[١٩]، كما تقول سهى، وتضيف إن موقع السجن والمناخ المحيط به قادر على النيل من «أمتن السجناء بنية»، فالمعتقل خانق في الصيف وجليدي في الشتاء. كما إنَّ مبدأ المعتقل في بداية إنشائه (العام ١٩٨٥) قام على حرمان المعتقلين من شيء، و«كانت النساء محرومات من العناية بأنفسهن في الحدود الدنيا. إذ توجب عليهن، مثلاً أن يصنعن لأنفسهن فوطاً صحية من خرق أثوابهن، ويغسلنها باستمرار ويعدن غسلها مرات ومرات»[٢٠]، وكانت الأمراض سهلة الانتشار بسبب «فقر الطعام وانعدام الراحة في الزنازين»[٢١].

والحال، لم يستسلم المعتقلون للظروف السيئة ولإرادة السجانين، بل سرعان ما تمردوا وانتفضوا في تشرين الأول/أكتوبر من العام ١٩٨٩، مطلقين صرخة «الله أكبر! الله أكبر»[٢٢] معمدة بدم شهيدين.

اقتضى صراع الإرادات مع المحتل وعملائه، من سهى خطة تضعها في عقلها تكون سنداً لها في ما أسمته هي «صراع البقاء» أثناء فترة اعتقال تصورتها ستكون طويلة، ومن الضروري خلالها اتباع طقوس محددة تساعد على تنظيم الزمن من قبيل: «ترتيب الزنزانة والحمام والحصول على المياه ووجبات الطعام»[٢٣]. وقد أدى التضامن داخل الزنزانة الواحدة بين السجينات دوراً كبيراً في تخفيف الضغط عليهن، ومن ذلك اللجوء إلى «الألعاب الجماعية الصامتة»[٢٤].

وفي مواجهة الحبس الانفرادي في زنزانة صغيرة هي الرقم (٧)، قررت سهى القيام بتمارين رياضية في موضعها كي تظل نشطة[٢٥] ومتماسكة، فكانت تمشي ما

(١٩) سهى بشارة، **مقاومة** (بيروت: دار الساقي، ٢٠٠١)، ص ١٥٤.
(٢٠) المصدر نفسه، ص ١٥٥.
(٢١) تحسنت أحوال المعتقل بعد دخول الصليب الأحمر الدولي إليه بعيد العام ١٩٩٦.
(٢٢) المصدر نفسه، ص ١٦١.
(٢٣) المصدر نفسه، ص ١٧٥.
(٢٤) المصدر نفسه، ص ١٧٦.
(٢٥) المصدر نفسه، ص ١٧٧.

يعادل الأربعة كيلومترات، وتكتب عن هذه التجربة فتقول: «كان تحريك الجسم يقتضي مني قدراً كبيراً من التركيز، نظراً إلى ضيق المكان، فكلما وقفت في منتصف الزنزانة، وظهري إلى الجدار، وجدتني على بعد خطوتين من الباب. وصار علي أن أدور على محوري، وأنفذ خطوتين أخريين، وأعيد الدوران على محوري وأكرر آلاف هذه الحركة، يعينني في ذلك قدر كبير من حضور الذهن، يقيني من الاصطدام بأحد الجدران من حولي»[٢٦].

في جلسات التحقيق كان لسهى لغتها الخاصة بها تواجه لغة المحتل، ففي محاولة منه لطلب معلومات عن الطيار الإسرائيلي المفقود «رون أراد» قال لها المحقق: «يسعك أن تساعدي كُلّ الناس في السجن!» فأجابته قائلة: «إني في معتقل. أما السجن فهو المكان الذي يودع فيه الناس بعد أن يحاكموا محاكمة صريحة، الأمر الذي لا ينطبق علينا»[٢٧].

العلاقة المتينة بين المعتقلات، حملت في طياتها الدعم والتشجيع، وذلك من خلال تبادل الرسائل على نحو سري حاملة الأخبار والمعلومات رغم أنف السجان.

لقد استطاعت سهى بذكائها تحويل الزنزانة الإفرادية إلى «غرفة» فيها «نافذة» عالية تطل منها على عالمها الجديد الحوش وحمامات النساء[٢٨]، فتقول عنها «أحب نافذتي حباً كبيراً. أحياناً، أصعد إليها ليلاً، وأتحين الفرصة لأنفض شرشفي لمزيد من التهوئة. وكانت نافذتي تتيح لي أن أكسر، وعلى نحو رائع، هذا الشعور بالعزلة الذي ما برحت هذه الأماكن غير الإنسانية تبثه فيّ. وَكُلّما استخدمتها، شعرت بأني أزداد احتيالاً على أبي نبيل (المحقق)، وبأني أمعن في إفشال استراتيجيته الآيلة إلى إكراهي على التعاون. إنها نافذتي، نبع الحياة أطل علي، ومصدرٌ للحيوية غير متوقع وعصي على النفاد»[٢٩].

تعاملت سهى مع المعتقل بوصفه أيضاً فرصة للتعلم، فنهلت من معارف أخواتها السجينات اللواتي كن من المسلمين الشيعة، فعلمنها نصوص القرآن، وحفظتها عن ظهر قلب ورددت مضمونها.

ولشغل الزمن لجأت سهى ورفيقاتها إلى الإبداع بالإفادة من أي مزق ورق أو قطع بلاستيك أو أسلاك معدنية أو نتف خيطان أو نوى الزيتون لصنع المسابح. وتحويل سلك النحاس إلى إبرة خياطة. بالنسبة إلى سهى لم يكن ذلك فقط قتلاً للوقت إنَّه الحرية:

---

(٢٦) المصدر نفسه، ص ١٧٩.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٨٠.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ١٨٨.

(٢٩) المصدر نفسه.

«. . ذلك أن الإبداع، لي، لم يكن تضييعاً للوقت، على الإطلاق. وأن يبدع المرء فذلك لا يعني اللعب، البتة. فالإبداع لنا قبل أي شيء آخر، أن نحوز من خلاله حرية في التعبير، وأن نقول كُلّ ما طالنا منعونا من قوله، بينما نجد كُلّ ما ومن حولنا يدعونا إلى الصمت، وإلى إغفال ما نحن عليه. وهكذا اكتشفتُ داخل جدران معتقل الخيام هذه الحاجة العصية على الردّ، عنيت الحاجة إلى الإبداع مستفيدة مما لدي من المهارات. وصارت الأشياء التي نحققها في الخفية بمثابة رسائل جديرة بالتبادل. وراحت كُلّ منا تنقش فيها من الكلمات ما تشاء. وكان ثمة، بالطبع كلمات الحب للأقارب والأهل والأصدقاء. وثمة كذلك، الرسائل السياسية، والشعارات، لأجل بلادنا، ولأجل قضيتنا. . حتّى صار الإبداع حريتنا الوحيدة»[٣٠].

كما إنَّ الكتابة بدورها شكلت لسهى متنفساً، إضافة إلى الرسم، فكتبت الأشعار وحفظتها، ولم يكن الحصول على أداة الكتابة بالمسألة اليسيرة، ففي البداية كان القلم عبارة عن ورقة الألومونيوم الموجودة في علبة الجبنة، ومن بعدها حصلت سهى على قلم حبر ناشف سهّل لها الكتابة على «ورق الحمام» أو قطع القماش. ومنذ العام ١٩٩٦ شرعت سهى في خطّ يومياتها في المعتقل. وقد حصلت سهى بشارة على حريتها عام ١٩٩٨.

خامساً: مقاومة الممنوع

أحلام عواضة (مواليد العام ١٩٦٩)[٣١]، تعتبر أن أولى لحظات المقاومة تبدأ من إقفال الملف، أي بعد اكتمال التحقيق الأولي، حيثُ يعرض في نهايته على السجين التعامل مع عملاء الاحتلال، وهذه لحظة الرفض الأولى، وتبدأ الثانية منذُ فتح الزنزانة وحتى إغلاقها بشكل يومي. فكُلّ دقيقة اعتقال يقابلها دقيقة مقاومة.

وتقول إن الهمّ الأساسي هو شغل الوقت، وذلك باعتبار الغرفة مكاناً يأوينا، فنقوم بتنظيفها وترتيبها تماماً كما نفعل خارج الأسر، ويجب الحفاظ على زمننا الخاص بنا كإقامة الصلاة، وصرف بقية الوقت في الأشغال اليدوية مثل حف الزيتون لصنع المسابح، وسل خيطان من الحرامات والكنزات البالية لإنجاز مشغولات. وتذكر أحلام أن معتقلة تعمل خيّاطة حولت شرشفاً إلى فستان، وقد ساهمت البنات في شغل كنزة صوف إلى سهى بشارة بواسطة مسمار يدقّ رأسه فيحول إلى إبرة، فالآلات الحادة كانت ممنوعة وكذلك ـ تضيف ـ كنا نقوم برواية القصص لبعضنا

---

(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٩٧.

(٣١) من بلدة الخيام، اعتقلت فيها من ١٩/ ٩/ ١٩٨٩ إلى ١٢/ ٥/ ١٩٩٣، بتهمة الانتماء إلى المقاومة.

البعض حتّى بتنا نعرف أدق التفاصيل في حياة كُلّ معتقلة.

وفى كُلّ صباح ـ تقول أحلام ـ كنا نعيد ترتيب المكان كأنه ينتمي إلينا، فنتعاطى مع الغرفة كما نتعاطى مع بيتنا: التنظيف والترتيب والتجميل، إلى حدّ إننا كنا نحول أكياس النايلون إلى ديكور من أجل الائتلاف مع المكان. كنا نضع حراماً على الأرض كما لو إنَّه سجادة. وكان هناك شباك بلاستيك نضع خلفه قطعة من القماش كي يصبح مرآة. ومن ثُمّ ننصرف إلى شؤون أخرى بيننا كبنات مثل: تجديل الشعر والرقص والغناء والدق على إبريق الماء ورقص الدبكة، وهذه أشياء كانت تغيظ السجان فيأمرنا بوقفها، لأنها بالأصل ممنوعة. وفي الليل كنا ننتظر بفارغ الصبر نقاط الضوء التي يرسلها القمر عبر الشباك المغلق.

وكُلّ ممنوع كنا نقاومه بطريقتنا ـ تقول أحلام ـ فنقوم بالتواصل عبر الشبابيك من غرفة لأخرى. وحتى الأحلام استخدمناها لتبقينا أقوياء، تصرح أحلام ـ وتضيف إنها غالباً ما كانت تفكر في حبيبها الذي ينتظرها في الخارج ـ وفي أهلها وأمها بشكل خاص، وتستمد منهم القوة والعزم. وغالباً ما رأت وهي المسلمة السيدة مريم العذراء(عليها السلام) في أحلامها تنزل لتخليصها من الأسر، كما كانت ترى رايات دينية مكتوب عليها عبارة «الله أكبر».

وتعبيراً عن رفض واقع ذل الأسر، كانت أحلام ورفيقاتها يتمسكن بالمناسبات الدينيّة والوطنية وخصوصاً شهر رمضان وعيد الميلاد، فيتبادلن الهدايا من مصنوعاتهن اليدويّة ويحتفلن[٣٢].

سادساً: الموقف هو الأساس

نزهة شرف الدين (مواليد العام ١٩٥٨، الطيبة ـ قضاء مرجعيون)[٣٣]، تقول إنها منذُ لحظة اعتقالها وبداية التحقيق معها بدأت في استعادة سيرة الإمام الحسين والسيدة زينب (رضي الله عنهما) سنداً لها في المواجهة والمقاومة مع المحتل، حتّى إنَّ نزل الحجاب عنها وهي الملتزمة، لم يكن ليؤثر في عزيمتها وإصرارها على التحدي «فلا اعتراف ولا تعامل». وتذكر إنها أدخلت إلى المعتقل قبل عيد الفطر بيوم واحد، وقررت بعد اليوم الأول للعيد الإقامة (نية الإقامة) والصيام لمدّة ستة أيام استحباباً بعد العيد كشكل من أشكال المقاومة والمواظبة، رغم الضغط على العبادات وقراءة الأدعية والقرآن، والتداول مع المعتقلات في المسائل الشرعيّة.

---

(٣٢) مقابلة شخصية أجريت معها.

(٣٣) اعتقلت في العام ١٩٨٩ حتّى منتصف العام ١٩٩١ في معتقل الخيام.

وتقول إنها ما أن تسمع مع أخواتها الأسيرات بأخبار عملية مقاومة في الخارج، حتّى كان يعلو التكبير وكأنهن غير مسجونات «الله أكبر»، كما لو أن «الدار دارنا» (بعبارتها). وحتى أنهن كن يكتبن ويخطن الشعارات مثل «الموت لإسرائيل»، ويلجأن إلى تنظيم دورات محو الأمية باستخدام الصابونة على الحرام أو على الباب كأداة للكتابة.

والإصرار عند نزهة كان على متابعة كُلّ المناسبات الإسلامية، وخصوصاً شهر رمضان المبارك، وعند حلول العيد يحتفل الجميع وتجري التهنئة وإقامة الصلاة، وفي أيام عاشوراء، كانت تقيم مجالس العزاء، والتي تعرف السيرة الحسينيّة من المعتقلات كانت تقرأها، فعندها أن «الجسد سجين ولكن الفكر حرّ»، و«الضعف يصنع قوة» والحرص على التضامن مع بقية الفتيات رغم اختلاف السياسات والانتماءات، حتّى إنَّ البعض منهن كان يقرأ القرآن للبعض الآخر.

وانسجاماً مع عقيدتها كانت نزهة تمتنع عن أكل اللحم لأنها تعتبره غير شرعي. وكانت تنظم وقتها بشكل دقيق، فعلى سبيل المثال تخصص ليلة الأربعاء لدعاء التوسل، وليلة الجمعة لدعاء كميل. وكانت دائمة النشاط مثل حف الزيتون لصنع مسبحة، أو كركرة الصوف من أجل حياكة جديدة، أو صنع قطعة جديدة من قطعة قماش قديمة. وتقول نزهة إنها دائماً كانت تستلهم من الشباب المقاوم خارج الأسر، ومن الشيخ الشهيد راغب حرب، وترى العزّة في «أن نقاتل العدو بالكلمة والموقف»[٣٤].

سابعاً: نور الإيمان

الأسيرة مريم نصار[٣٥] وفي روايتها لتجربتها في معتقل الخيام، شددت على «الذات» المجبولة بحب الله حصناً لقهر المرارة والألم والوحدة، تقول: «في معتقل الخيام قد يتكسر كُلّ شيء في نفسك ويتشظى، سوى شيء واحد، هو أنت. قد تخسر كُلّ شيء سوى ذاتك المقولة بحب الله والإخلاص له، تبقى لله ولك»[٣٦]. وتتمسك مريم بالعنفوان سبيلاً للتعالي على الجراح والآلام: «في معتقل الخيام تجد

---

(٣٤) مقابلة شخصية معها.

(٣٥) من مواليد العام ١٩٧٠ (بلدة بني حيان)، اعتقلت بتاريخ ٩/ ١٠/ ١٩٨٧ في معتقل الخيام، وتحررت في ١١/ ٩/ ١٩٩١ بعملية تبادل.

(٣٦) مريم محمد نصار، **سراديب الوجع**، كتابة نسرين إدريس (بيروت: جمعية المعارف الإسلامية الثقافية، ٢٠٠١)، ص ١١.

التشوه يأكل أحلامك والواقع. إلا عنفوانك يكبر مع صغر المساحات وضيقها، يتعرش من الكوات الصغيرة ليمتد عالياً نحو السماء»[٣٧].

وأمام المتجبرين والقاهرين، لجأت مريم إلى من هو أقوى وأرحم، إلى ربّها تناجيه من زنزانتها بعد جلسة تعذيب طويلة، تقول: «تحسست جسدي المنقوش عليه شتى ألوان العذاب، فليس هنالك من أحد ليخفف عني سوى نفسي، فأتمتم بالحمد لله دوماً، وأشكر الله على ما تحملت من مصاعب، وأسأله أن يؤازرني في محنتي، فليس لي سواه.. ونظرت إلى الله لتشخص عيناي إلى رحمته تعالى، يرنو قلبي إليه، فأنسى ما مرّ في النهار السقيم. اقترب أكثر، ألمح دروب الشوق إليه محفوفة بالبلاء، فلست سوى فرد في ركب من العاشقين الوالهين إليه..»[٣٨].

وكغيرها من رفيقاتها، سرعان ما أدركت مريم أن المكان ينتمي إليها، وإن العالم بات صغيراً، تحده جدران المعتقل، وثمة حياة يجب أن تستمر تتقوت من الإيمان، كنا، تقول مريم: «بين قضاء الصلاة والصيام، والدعاء، نجتمع سوياً في فراغ الزنزانة لنحضن في قلوبنا نور الله المشع في أنفسنا، فنناجيه بما حفظت ألسنتنا، ونتلمس أعتاب رحمته بصمت دموعنا. ولم تكن تفوتنا أي مناسبة دينية. فكنا نحيي ليالي القدر المباركة في شهر رمضان، ونقوم بإفطار بعضنا على كسرات من الخبز، وأيضاً لم يفتنا إحياء شعائر عاشوراء الحسين (رضي الله عنه) التي كانت تعطينا الدافع للصبر والرضى بما نزل بنا»[٣٩].

والحال، تقوم أحلام اليقظة والخيال بمداعبة النفس ومنحها بعض سعادة مفقودة داخل الزنازين. تروي مريم: «بين خيال وذكريات، تمتلكني أحاسيس السعادة التي تخفف من وطأة الحزن الساكن في، فكنت إذا ما أسندت رأسي إلى الحائط الجامد رحت أرسم بمخيلتي دروب القرية الحجرية المتشعبة، وسكون قادومياتها وبيوتها الحجرية القديمة..»[٤٠]. ويكاد الحلم أن يتلبس الحقيقة فتقوم مريم لتقتلع قضبان الكوة الصغيرة في الزنزانة لتخرج منها «فراشة صغيرة تنتقل من زهرة إلى زهرة، أو طيراً لا يمل القفز من غصن إلى غصن»[٤١].

قالت إحدى الأسيرات إن «معتقل الخيام» تحول إلى مدرسة، وكُلّ فتاة

---

(٣٧) المصدر نفسه.
(٣٨) المصدر نفسه، ص ٤٥.
(٣٩) المصدر نفسه، ص ٥٥ ـ ٥٦.
(٤٠) المصدر نفسه، ص ٦٨.
(٤١) المصدر نفسه، ص ٦٩.

استكملت تعليمها مع رفيقات زنزانتها، وبات للأشياء المحيطة بهن معانٍ أخرى، ومريم نجحت في اكتشاف معانٍ مضادة، تقول: «كنت أكسر معاني التكبيل بالحديد، بمجرد أن أزيد يدي التصاقاً ببعضهما، لأشد عليهما. . وكنت أؤازر نفسي، وأنا أسير في السراديب المظلمة مكبّلة، معصوبة العينين، شامخة الرأس: إن أروع الانتصارات التي تخلد، انتصار الحقيقة حتّى لو كانت معلقة على المقصلة»(٤٢).

وتضيف مريم «وإن كان البرد يحمل عدة وجوه، منها الغربة والمنفى، فقد علمني الثلج أن الصقيع يبدأ دائماً من القلب، وأن الشمس أبداً لا تهب الدفء لمن لا يملك قلباً، يشع منه نور الإيمان»(٤٣).

ثامناً: قوة الصوت

إن في استقرار الأسيرة رسمية جابر(٤٤) في الزنزانة رقم ٧ من معتقل الخيام وقراءتها لعبارة «يا الله» على جدرانها، أدركت أنها ليست وحيدة، فتقول: «إن شعاع النور الإلهي لا يزال يضخ القوة في شراييني والصبر في قلبي والإيمان في حياتي، وإن الله معي في هذا المكان البعيد المنسي»(٤٥). إذاً الصبر والإيمان سيفتتان جبروت المحتل ويملآن قلب الأسيرة عزيمة حديدية، إلى حدّ أن حواسها المتحفزة جعلتها تخترق عتمة الكيس الذي يوضع على رأس المعتقل أثناء التحقيق. وكونها أسيرة لم يهن من عزيمتها، بل انتابها شعور آخر: «شعور يبث العنفوان في النفس ويثبت الأقدام ويقذف التحدي والمقاومة في القلب»(٤٦). وتعاملت رسمية مع الألم أيضاً على نحو خاص، إذ شعرت إثره بالحاجة إلى الصلاة والدعاء: «فالألم يمحي الذنوب ويزيل الحجب والألم الشديد والدمّ ينزف من ظهري»، فصلّت واشتكت إلى الله، وثمة صوت كانت تسمعه يبث فيها القوة قادم من «خلف جدران العزلة» امتلك قدرة إخراج روح الأسيرة من المعتقل بصفائه وروعته، يردد: «فإليك يا ربّ نصبت وجهي وإليك يا ربّ مددت يدي، فبعزتك استجب لي دعائي وبلغني مناي ولا تقطع من فضلك رجائي. يا سريع الرضا اغفر لمن لا يملك إلا الدعاء، فإنك فعال لما تشاء يا

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٧٩ ـ ٨٠.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٨٠ ـ ٨١.

(٤٤) من مواليد العام ١٩٦٥ (محيبيب ـ جنوب لبنان)، اعتقلت في ٣/ ١/ ١٩٩٠، وتحررت في ٢٩/ ٥/ ١٩٩١.

(٤٥) رسمية جابر، **ذاكرة الصدى**، كتبتها أميمية عليق (بيروت: جمعية المعارف الإسلامية الثقافية، ٢٠٠١)، ص ٢٢.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٢٩.

من اسمه دواء وذكره شفاء وطاعته غنى»[٤٧]. وقد حار السجان في أمر هذه القوة والعزيمة، وكانت رسمية تقول في نفسها، أبداً، «لن تبلغوا السرّ الذي لأجله استشهدت سعدى، والذي لأجله نحيا»[٤٨].

تاسعاً: حياة معلقة

تشترك تجربة المعتقلات اللبنانيات في كثير من التفاصيل، وهي تستند في رفضها للاحتلال وعملائه ومقاومتهما إلى الثقافة الموروثة وخصوصاً الدينيّة، ما يكبح بروز أي «أنا» تدرك فرديتها وتعبر عن حميمية خاصة بها تخالف نسق «الخطاب» النضالي السائد.

والحال، فإن الفعل المقاوم في الأسر أدرك بالحدس واقعتين: **الأولى**، واقعة المكان وضرورة احتلاله وشغله، بل وأنسنته من خلال اعتبار الزنزانة منزلاً بما يحيل إليه من إلفة إقامة والانصراف إلى تدبير شؤونه اليومية من تجميل وترتيب وتنظيف، وحتى تحويل أرضه إلى مسرح للأنشطة اليومية، ومجالاً للتعلم والنظر إلى النافذة بوصفها صديق يرسل أشعة الدفء صيفاً، ويحدد الوقت ويبعث نقاط ضوء القمر ليلاً يداعب الأحلام ويلونها بالفضة، ويغدو المطر المتسرب شتاء أنيساً وموسيقى للأذن. واستخدام الجدران الصماء أوراق كتابة وتدوين لمشاعر دافئة تعزز البقاء، وأدوات للتواصل بالنقر والأبواب الحديدية المغلقة بشبابيكها شبكة لنقل الأخبار والمعلومات.

و**الثانية**، واقعة الزمان «السيف القاطع»، ذلك العدو الآخر «القاتل»، كما تقول إحدى المعتقلات، الذي يمرّ ثقيلاً «الدقيقة بساعة والساعة بيوم»[٤٩]. وكيفية تدبر كسب صداقته من خلال التحايل عليه بتقسيم دقيق للوقت بأنشطة، تبدأ بالرياضة والتعلم والتداول وصنع الأشياء اليدويّة والصلاة وقراءة القرآن والأدعية، وتنتهي بمسامرات الليل حول الأخبار خارج المعتقل والِسير الشخصيّة والعائلية كصلة وصل مع العالم. للمقاومة في الأسر فلسفتها العفوية التي لا تنهل وصفاتها، من أي كتاب معروف، إنها تعلم «الحياة خارج الحياة».

---

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٣٩ ـ ٤٠.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٤٠.

(٤٩) انظر شهادة المعتقلة نوال بيضون، في: **كم مر من الوقت، ١٧ أسيراً لبنانياً: يكتبون تجاربهم في المعتقلات الإسرائيلية** (بيروت: دار المسار، ٢٠٠٠)، ص ٤١.

الفصل الثالث عشر

المقاومة في الخطاب السياسي، جمال عبد الناصر نموذجاً

فايزة محمد بكري خاطر[*]

أولاً: تعريف المصطلحات[1]

المقاومة، من مقاواة الرجل: غالبة القوة وقد جاء الأمر الإلهي بالمقاومة الدفاعية في قوله تعالى: ﴿**وقاتلوا في سبيل الله الّذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إنّ اللّه لا يحبّ المعتدين. واقتلوهم حيث ثقفتموهم وأخرجوهم من حيث أخرجوكم والفتنة أشدّ من القتل ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتّى يقاتلوكم فيه فإن قاتلوكم فاقتلوهم كذلك جزاء الكافرين. . . . وقاتلوهم حتّى لا تكون فتنة ويكون الدّين للّه فإن انتهوا فلا عدوان إلا على الظّامين**﴾[2].

﴿**الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم واتقوا اللّه واعلموا أن اللّه مع المتقين**﴾[3]. صدق الله العظيم.

(*) كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات في الزقازيق، جامعة الأزهر.

(١) إن الحب يرفرف وأنا أكتب هذه الورقة عن المقاومة في الخطاب السياسي لجمال عبد الناصر فتجمعني به صعيدية متأصلة حتّى النخاع، فكلانا من صعيد مصر، كما إنني ممن أطلق عليهم ـ جيل الثورة ـ الذي تمتع بمجانية التعليم والعلاج وملاءة الإحساس بالعزة وهو يسمع رئيس الجمهورية يقول: «أرفع رأسك يا أخي» حتّى جعلها تاجاً كريماً فوق رؤوس الجيل، فكان لهم أغلى الرجال، الإنسان الذي شكلت نبضات ملايين القلوب خطاه.

(٢) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآيات ١٩٠ ـ ١٩١ و١٩٣.

(٣) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ١٩٤.

يتضح لنا من هذه الآيات المباركة أن الحديث عن القتل والمواجهة هو حديث دفاعي وليس حديثاً هجومياً، وبالتالي قد وجهنا الإسلام إلى عدم الاعتداء، والقتال إلا للدفاع عن النفس وعلى من ظلمونا، وفي الآيات الكريمة أيضاً ربط واضح بين القتل والملاحقة له علاقة بأنهم أخرجوا المؤمنين من ديارهم، ولا يمكن للمؤمنين أن يعودوا إلى ديارهم، إلا إذا لاحقوهم وأخرجوهم وحرروا أرضهم، فالحل هنا يأتي في سياق ردّ الفعل. ولا يأتي في سياق الابتداء والمواجهة، ولا يعبر عن منهجية خاطئة، بل يعبر عن رؤية الإسلام في حفظ الأرض والعرض والكرامة والدفاع عنها جميعاً[٤].

لذلك استقى الخطاب السياسي مبادئ المقاومة من الخطاب الديني المهيمن على العقل العربي. (والخطاب هو ما يكلّم به المرءُ صاحبه)، والسياسي تخصيص لنوع الخطاب عن غيره وهو المرتبط بفن الحكم[٥]. والخطاب باعتباره مقولاً أو مقروءاً. باعتباره مقولاً هو بناء من الأفكار إذا تعلق الأمر بوجهة نظر يعبر عنها تعبيراً استدلالياً، وإلا فهو أحاسيس ومشاعر، فن أو شعر يحمل وجهة نظر، أو هذه الوجهة من النظر مصوغة في بناء استدلالي، أي بشكل مقدمات ونتائج.

وأما الخطاب المقروء، بتعبير المناطقة ـ هو ذلك البناء نفسه وقد أصبح موضوعاً لعملية إعادة البناء، أي نصاً للقراءة، وكيفما كانت درجة وعي القارئ بما يفعل، فإنه لا بُدَّ أن يمارس في ذلك النصّ ما يمارسه صاحب الخطاب عند بناء خطابه[٦]. ويمارس الخطاب السياسي العربي في عهد الثورة علاقة السلطة بالمواطن العربي، ويشيد بالعروبة وإطاره المرجعي، يظل هو الإسلام دوماً، يقول الشيخ الباقوري: «فإذا قلنا إن العرب خير أمة أخرجت للناس، فليس ذلك دعوى ندّعيها، أو قضية نقيم الحجة عليها، ليست قضية عقلية، ولا حكماً تاريخياً».

وإنَّما ذلك خبر نزل به الكتاب وحق نطقت به الآيات[٧]. وكان الخطاب السياسي القومي الثوري مقاوماً لرموز متعددة في الواقع العربي، حتّى استطاع جمال عبد الناصر أن يحول المجتمع المصري الإقطاعي إلى مجتمع اشتراكي، وكان نضال عبد الناصر ضدّ رموز الفساد والاستعمار مشهوداً في خطابه السياسي لإعلاء الحرية والاشتراكية والوحدة.

(٤) «العنف والدين وفلسفة العقوبات الإسلامية: (حوار مع الشيخ نعيم قاسم)،» **الحياة الطيبة**، العدد ٩ ([٢٠٠٣]).

(٥) **قاموس المنجد**، ص ١٨٦ و٣٦٢.

(٦) محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**، ط ٦ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٩)، ص ١٠ ـ ١١.

(٧) أحمد حسن الباقوري، **عروبة ودين** (القاهرة: دار الهلال، ١٩٥٨)، ص ٦٣.

يقول الميثاق: إن الحرية السياسية، أي الديمقراطية ليست هي نقل واجهات دستورية شكلية. إن واجهة الديمقراطية المزيفة لم تكن تمثل إلا ديمقراطية الرجعية، والرجعية ليست على استعداد لأن تقطع صلتها بالاستعمار أو توقف تعاونها معه.

إن ذلك كُلّه يمزق القناع عن الواجهة المزيفة ويفضح الخديعة الكبرى في ديمقراطية الرجعية، ويؤكد يقيناً أنّه لا معنى للديمقراطية السياسية أو للحرية في صورتها السياسية من غير الديمقراطية الاقتصادية أو الحرية في صورتها الاجتماعية[٨].

قرون عدة من البؤس والفوضى والانحطاط، لا يعبر عنها انهيار الدولة وتجزئة الوطن واضطراب المجتمع فحسب، بل إنها تنطوي أيضاً على أقسى صورة للماضي من خلال الواقع الحزين الذي يرزح تحته العالم العربي.

كانت المقاومة في الفكر السياسي يحملها الخطاب إلى عامة الناس بإرساء الاشتراكية الضرورية والواجبة للوطن العربي، جزءاً وكلاً، أهي الأفكار المتولدة من الاشتراكية العلمية، أم هي الأفكار المتولدة من تغيرات المجتمع العربي؟

في طريقة النهضوي المبشر بالنهضة والثورة والمعاصرة، وفي الخطاب السياسي لجمال عبد الناصر، كثرت آليات المقاومة في تعبيراته التي يحملها الخطاب السياسي منذُ اللحظات الأولى للثورة. فقد أعلن جمال عبد الناصر إنشاء «محاكم الغدر» لمحاكمة من استخدم نفوذه الرسمي للإثراء غير المشروع في عهود ما قبل الثورة. أعلن عبد الناصر في حديث صحافي في ٢٥ شباط/ فبراير عام ١٩٥٣ ما يلي:

ـ لن تحقق حياة كريمة إلا بالقضاء على الفروق الشائعة بين الطبقات.

ـ لقد عزمنا على تطهير منزلنا وتقوية مجتمعنا وبلوغ أهدافنا.

وفي ١٧ حزيران/ يونيو، صدرت معاهدة الدفاع المشترك بين الدول العربية؛ وفي كانون الثاني/ يناير ١٩٥٤، جمال عبد الناصر يلقي خطاباً في طنطا يقول فيه «إن الاستعمار لن يخرج بالكلام ولكن بالقوة»، فقد آمن جمال عبد الناصر بمقاومة الاستعمار بالقوة وليس بترديد العبارات الحماسية.

أعلن عبد الناصر في كانون الأول/ يناير ١٩٥٦: إننا نقاوم أية سيطرة علينا سواء كانت بريطانية أم شيوعية أم غيرهما.

---

(٨) جمال عبد الناصر، **الميثاق، قدمه الرئيس جمال عبد الناصر إلى المؤتمر الوطني للقوى الشعبية يوم ٢١ مايو ١٩٦٢** (القاهرة: الاتحاد الاشتراكي العربي، ١٩٦٢)، الباب الخامس.

عندما قاوم عبد الناصر الإقطاع، قام بالتطبيق الفعلي بتوزيع الأراضي على الفلاحين، وفي ١٣ حزيران/ يوليو ١٩٥٤، أعلن بدء الثورة الاجتماعية.

عندما قاوم سيطرة رأس المال، قام بتمصير الشركات المساهمة وإخضاع رؤوس أموالها للتنظيم القومي بما يحقق المصلحة العامة. وعندما حاول الغرب الضغط علينا ورفض البنك الدولي تمويل السدّ العالي، أعلن جمال عبد العناصر قرار تأميم القناة ليبعث من جديد إرادة شعب تكالبت قوى الظلام على خنقه، فنهض يجدد العهد ويحدد معالم المستقبل ويصنع وطناً جديداً متخلصاً من كُلّ صنوف القهر.

ثانياً: المقاومة والديمقراطية

ربط جمال عبد الناصر في خطابه السياسي بين الديمقراطية السياسية والديمقراطية الاجتماعية في ترابط جدلي.

ورأى أن هناك إمكانيتين أو طريقتين لبناء المجتمع الديمقراطي الذي «تزول فيه جميع ضروب عدم المساواة، ذلك أنّه: «إما أن تتحقق الديمقراطية الاجتماعية عن طريق امتداد الديمقراطية السياسية، وإما أن تتطلب ثورة يمكن أن تقودها الطبقة العاملة»[(٩)].

لقد بدأ الخطاب السياسي للعالم العربي بالخطاب النهضوي الذي نظر إلى عوامل القوة النهضوية في موقعه وثرواته وعبقريته في الجمع بين المادة والروح، ما سيضمن الاستمرار لنهضتهم المقبلة التي لا تنتظر سوى إفساح المجال للإمكانيات العربية الكامنة، بل ـ للمارد العربي، ويبقى بطبيعة الحال انتظار «الزعيم البطل»[(١٠)]، الذي أعلن: «لا يمكن أن توجد ديمقراطية سياسية بدون ديمقراطية اجتماعية، وإلا فإنها ستكون ديمقراطية اسمية زائفة لأن كلمة «ديمقراطية» إنَّما ابتدعت لأهداف سياسية واجتماعية واقتصادية».

الديمقراطية الحقيقية هي تلك التي تجمع الديمقراطية والسياسية والاجتماعية. من أجل تحقيق الديمقراطية الاجتماعية قامت الثورة في مصر، وبالرغم من الديمقراطية السياسية التي كانوا يخدعوننا بها. وتأكيداً لهذه الديمقراطية، كان الخطاب السياسي لجمال عبد الناصر يبدأ بجمله «إخواني المواطنين»، أو «أيها الأخوة»، أو «أيها المواطنون»، ويكررها كثيراً في خطبه.

---

(٩) عبد الله عبد الدائم، **الوطن العربي والثورة** (بيروت: دار الآداب، ١٩٦٣)، ص ٣٦.

(١٠) الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية.**

وقد أكد عبد الناصر في مقاومته للفقر بإقامة العدالة الاجتماعية وإقامة الديمقراطية الحقيقية وبداية المجتمع الاشتراكي الديمقراطي.

يقول عبد الناصر: «اليوم، ونحن نوزع الأراضي بين الفلاحين، نخطو الخطوة الأولى داخل منطقية طموحاتنا، تطلعاتنا لبلد يشيع فيه الحب والرخاء والمساواة، تطلعات لبلد قوي فيه يشعر كُلّ مواطن أنّه على قدم المساواة مع الآخرين، تطلعات لإزالة مبالغات الماضي وتطلعات لمجتمع لا توجد فيه الفوارق الطبقية»(١١).

لقد أكد الخطاب السياسي لجمال عبد الناصر على مقاومة كُلّ أوجه الإقطاع وتحرير الفرد، وإبطال الاحتكار وسيطرة الرأسمالية على الحكم، والتعاون بين أرباب العمل والعمال، حتّى يمكن تحقيق التحسن في الأوضاع المعيشية.

لا يجب على أرباب العمل أن يستغلوا العمال، والعمال لا يجب أن يستغلوا أرباب العمل.

ولم يترك عبد الناصر جانباً، إلا وقاوم كُلّ أساليب الفساد في معركة تطوير شاملة. إن مئات ألوف الفنيين من العلماء والمتخصصين يقفون في شجاعة وتجرد، يقودون معركة تطوير شاملة تمنح أمتهم حياة جديدة خصبة خلاقة(١٢).

ثالثاً: الشعارات الثلاثة

قاوم عبد الناصر الاحتلال ـ والرأسمالية، برفع شعارات ثلاثة هيمنت على الخطاب السياسي الثوري للعمل لها والتأكيد عليها، فكانت مقاومة الاحتلال بإعلان الجلاء.

وقال: «إننا نقاوم أية سيطرة علينا سواء كانت بريطانية أم شيوعية أم غيرهما»، وفي ١٨ حزيران/ يونيو تمّ جلاء القوات البريطانية عن مصر، وفي ٢٦ تموز/ يوليو ١٩٥٦، أعلن تأميم الشركة العالمية لقناة السويس البحرية حتّى يخرج آخر جندي بريطاني من مصر، وكان الاستقلال السياسي.

وقد حقق عبد الناصر بالفعل الشعار الأول وهو **الحرية**. وقد أعلن في احتفال توقيع اتفاقية الجلاء «إن الثورة لن تنتهي إلا إذا وفرت لكُلّ عاطل عملاً، ولكل جاهل علماً، ولكل جائع غذاء. أنها ليست ثورة أشخاص ولكنها ثورة مبادئ»(١٣).

(١١) خطاب جمال عبد الناصر في توزيع صكوك الأراضي في ٢٣ شباط/ فبراير ١٩٥٩.

(١٢) خطاب جمال عبد الناصر في ٢٢ تموز/ يوليو ١٩٦١.

(١٣) حكمة محمود الكفراوي، «١٨ عاماً من نضال جمال عبد الناصر،» (الحزب الناصري)، ص ٤٠.

قاوم عبد الناصر المعاني السلبية في مجموعها، حتّى المعاني النفسية (الحقد والكراهية). فيقول: «آمنا إن المجتمع الذي نتمناه يمكن أن يبنى بالمحبة والتعاون والتضامن».

ذاك أيها الأخوة، كان طريقنا منذُ اليوم الأول للثورة، أعلنا مبادئ هذه الثورة وقلنا إنّه تمّ التحضير لهذه الثورة، فأولئك الذين أعدوها كانوا موحدين بهدف كبير وعنصر كبير وهدف كبير وحّد بين أفرادها بالمحبة.

كان يوجد إقطاع وأردنا أن نقضي على الإقطاع. لم نقضِ على الإقطاع نتيجة أي كراهية في قلوبنا، بل لأننا أردنا تحقيق العدالة الاجتماعية والمساواة. لم يكن ثأراً من الإقطاعيين، لكننا أردنا تصحيح الأخطاء التي ورثناها من الماضي عندما تمّ توزيع الأراضي على مجموعة صغيرة من الشعب. عندما رفعنا هذه الشعارات من وضع الأسس للمجتمع الاشتراكي الديمقراطي المتعاون والقضاء على الإقطاع وإعادة تنظيم الاقتصاد وتوجيهه بطريقة مفيدة لجميع أبناء هذه الأمة.

الثورة الاجتماعية التي رفعنا رايتها هدفت إلى تقويض الإقطاع وإلغاء الاستغلال.

لقد تميز الخطاب القومي بالتلازم الضروري بين الوحدة والاشتراكية من جهة، وبين تحرير فلسطين من جهة أخرى، فقد كان البعد الكفاحي لعبد الناصر يرتوي من آمال الشعب العريضة، ويرويها بالآمال يحاول أن يحققها، ويرتوي بحب الناس ليواصل المقاومة والكفاح، وكما استقى هذا النضال أفقه الوحدوي ـ التقدمي ـ من وحده اللغة والثقافة، عمل بدوره على إبراز فعالية هذا العنصر (الوحدوي) وتمديده عبر التاريخ العربي كُلّه. وهكذا يمكن القول بصفة عامة، إن التهديد الخارجي، وليس التطور الداخلي، هو الذي كان المهماز الرئيس الذي أيقظ ويوقظ في نفوس العرب الشعور القومي، وهو الذي دفعهم ويدفعهم، إلى ربط التقدم بالوحدة، وبالتالي إعطاء النهضة بعداً أفقياً (الوحدة) إلى جانب بعدها العمودي (التقدم)[١٤].

أما بالنسبة **للاشتراكية**، فقد قاوم عبد الناصر وبشده كُلّ أساليب الاستغلال، وسعى إلى نشر عدالة التوزيع بين أبناء الشعب.

«إن المجتمع الاشتراكي الديمقراطي هذا، هو السبيل الوحيد والأساسي لحماية وحفظ الاستقلال، وبالسعي إلى بناء مجتمع اشتراكي ديمقراطي، يجب منع الاستغلال السياسي والاقتصادي والاجتماعي، فإننا نعني أن كُلّ الأمة ملتحمة بالتعاون

(١٤) الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**، ص ١٠٨.

والمحبة، ستناضل جاهدة لبناء مثل هذا المجتمع، لأن مجتمعاً مبنياً على الكراهية والحقد، لا يمكن أن يعتبر سليماً على الإطلاق. لهذا نعمل جاهدين لتحقيق مجتمع يقوم على الحب والتعاون»[١٥].

وبدأت مقاومة عبد الناصر للقضاء على الاستغلال بكل الطرق التي تُكمل توزيع صكوك الأراضي وتشجيع رأس المال الخاص، وتشجيع الإنتاج المحلي، بل مراجعة قوانين التصنيع الصادرة خلال أيام الاحتلال، والتي كانت ما زالت سارية المفعول.

أما بالنسبة إلى **الوحدة** التي كان يأمل أن تشمل العالم العربي، كان الفكر الحرّ يقاوم كُلّ أساليب تعطيل الآمال الكبرى، فيقول عبد الناصر «أنتم شباب الأمة العربية أملها الوحيد للتغلب على المصاعب التي تواجهها في شكل محاولات الهيمنة وإشاعة الفرقة بين أبنائها. اليقظة والتصميم والعزم الذي تتسلحون به سيمكننا جميعاً في كُلّ أجزاء العالم العربي من تحقيق الأمل الذي يملأ قلب كُلّ عربي، محققين بالتالي التضامن العربي الذي هو درعنا ضدّ كُلّ الدسائس».

كانت الدراسات العسكرية لجمال عبد الناصر ذات تأثير في بلورة أفكاره العربية. قال للصحافي البريطاني ديزموند ستيوارت (Desmond Stewart) في حديث معه في الأول من نيسان/ أبريل ١٩٥٥:

«تبلورت في ذهني فكرة القومية العربية كمذهب سياسي عندما كنا ندرس في كلية أركان الحرب المشكلات الإستراتيجية الخاصة بمنطقة الشرق الأوسط. صحيح أن معظم الثورات التي تمت في الوطن العربي لم تنتج بأيدي ضباط المخابرات المصرية، ولكن النموذج الذي كانت تقدمه الثورة المصرية، والآراء التي كان يلقيها جمال عبد الناصر، كانت هي المحرك الرئيسي لمعظم الثورات، والتي ما كانت تبدأ حتّى تجد من القاهرة كُلّ ما يمكن من التأييد والمعاونة»[١٦].

ويتضمن الدستور المصري لعام ١٩٥٦ في مادته الأولى أن «مصر دولة عربية ذات سيادة، وهي جمهورية ديمقراطية، والشعب المصري جزء من الأمة العربية».

وفي ٢٥ شباط/ فبراير ١٩٥٨ قال جمال عبد الناصر في دمشق: «إذا كان العالم

---

(١٥) جمال عبد الناصر، **خطابات الرئيس جمال عبد الناصر ومقابلاته الصحفية ١٩٥٩**، ترجمة أساتذة مختصين (القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠٠١).

(١٦) أحمد حمروش، **ثورة ٢٣ يوليو: ثورة يوليو والديمقراطية، ثورة يوليو الاشتراكية** (القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، ١٩٩١)، ص ٦٩٤.

قد عاش من قبل في عصر النهضة، ثُمّ عاش بعد ذلك في عصر القضاء، فإننا نعيش اليوم في عصر الوحدة العربية». عبد الناصر الزعيم الذي نقل الوحدة العربية من الفكرة النظرية إلى الواقع التطبيقي.

وفي ١٤ تموز/ يوليو ١٩٥٨ كانت الثورة العراقية التي اعتبرها جمال عبد الناصر نصراً عظيماً، وكان انهيار النظام الملكي في بغداد، بعد قيام الجمهورية العربية المتحدة، تصاعداً في انتصارات جمال عبد الناصر. وشعر أن من واجبه مساندة هذه الثورة(١٧).

وفي ٢١ شباط/ فبراير نشر في **الأهرام**(١٨) مانشيت عبارة «الحمد لله» التي بدأ بها جمال عبد الناصر خطابه، تعبيراً عن ارتياحه لانتصار ثورتي اليمن والجزائر. وبمرجعية عبد الناصر التي وقف بها شامخاً في كُلّ الأحداث على الساحة العربية، حاول أن يجمع الأمة على رأي واحد مسانداً كُلّ الأطراف؛ وفي تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٥٥، عقد جمال عبد الناصر اجتماعاً مع الملك سعود وشكري القوتلي وأقنعهما بمساعدة الأردن مالياً.

وكان الملك سعود يأخذ موقفاً جافاً من المملكة الأردنية التي كان يسيطر عليها الضباط البريطانيون لخلافه مع بريطانيا حول واحة البورجيمي. وكان جمال عبد الناصر حريصاً على إنقاذ الأردن من براثن الاحتلال والسيطرة البريطانية، وكان يقدر صعوبة موقفها المادي وأهمية ارتباطها العربي.

عاش جمال عبد الناصر ومات بهموم أمته والشعوب العربية. وكانت حرب فلسطين سبباً من الأسباب الرئيسيّة التي دفعت إلى تنظيم الضباط الأحرار الذي قاده جمال عبد الناصر بعد انتهاء القتال وتوقيع الهدنة عام ١٩٤٩. وبعد هزيمة حزيران/ يونيو ١٩٦٧، أعلن عبد الناصر بشجاعة منقطعة النظير، تحمله للمسؤولية الكاملة عما حدث، والتنحي عن منصبه كرئيس للجمهورية، وعودته إلى صفوف الشعب كفرد يؤدي واجبه المطلوب منه على أكمل وجه. ولكن الجماهير خرجت عن بكرة أبيها معلنة تمسكها الكامل بجمال عبد الناصر رئيساً وقائداً، وهذا ما دفع بعبد الناصر إلى التراجع عن قراره، وأخذ يمسك بزمام الأمور الكاملة في القوات المسلحة التي لم تكن له كاملة قبل وقوع الهزيمة. وتخلص من القادة العسكريين الذين كانوا سبباً في هذه الهزيمة، وأخذ في بناء القوات المسلحة بأسلوب علمي وتدريب شاق،

---

(١٧) المصدر نفسه، ص ٨٠٨.

(١٨) **الأهرام**، ٢١/ ٢/ ١٩٦٣.

وجنود من حملة المؤهلات لاستيعاب التطور التكنولوجي في الأسلحة. والمقاومة لم تعدّ مصرية فقط بل أصبحت عربية، فعدوان حزيران/ يونيو ١٩٦٧ شمل كل من مصر وسوريا والأردن، واقتطع من كُلّ منها أرضاً سقطت تحت الاحتلال.

ونتج عن الهزيمة خلق رابطة نضالية مشتركة بين شعوب الأمة العربية، وجذبت قضية فلسطين ثلاث دول عربية جديدة أصبحت أرضها محتلة أيضاً. كما جذبت بطريق غير مباشر بقية الدول العربية التي لحقتها إهانة الهزيمة، والتي لم تفرق بين عربي من المشرق أو المغرب.

حمل خطاب عبد الناصر الأمل في استعادة ما خسره العرب في الهزيمة بتشكيل «لجان المواطنين من أجل المعركة»، وبدأت حرب الاستنزاف، وأصبحت المقاومة واقعاً فعلياً لمواجهة الهزيمة، وعاش عبد الناصر مواجهة السلبيات بكل الأساليب السياسية والعسكرية.

حتّى كانت وفاته أبلغ خطاب لوقف الدمّ العربي في عمّان، الذي تحركت فيه القوات المسلحة الأردنية للهجوم على معسكرات الفلسطينيين ومراكز تدريبهم، فعقد مؤتمراً يوم ٢٥ أيلول/ سبتمبر، وتوصل المؤتمر إلى الوقف الفوري لإطلاق النار، ووقع عليه الملك حسين وياسر عرفات.

حمل جمال عبد الناصر مسؤولية التغيير الجذري داخلياً وخارجياً، بعد أن حفر التاريخ اسمه في مكان بارز في تاريخ مصر. وعندما حملت جموع الشعب المصري جثمان عبد الناصر. كانت تحمل آمالها وقلبها الأغلى.

مقاوماً أسطورياً غرس المبادئ وكانت كُلّ أمانيه هي سعادة الشعوب العربية وتحريرها من كُلّ أساليب الفساد.

رابعاً: دور الخطاب السياسي في واقعنا المعاصر

إن واقعنا المعاصر يعاني فشل الخطاب السياسي العربي، فعلينا نحن المثقفين البحث عن الأساليب التي تعيد الصدقية للخطاب السياسي على تعبير المفكر الفلسطيني أحمد صدقي الدجاني: «إن مسؤولية رجال الفكر في الوطن العربي والعالم الإسلامي وأهل الحلّ والعقد عموماً، أن يتكاتفوا لصنع الإجابة الصحيحة»[١٩].

الخطاب السياسي هو المحرك لمشاعر ووجدان الشعوب، فما هو دور المفكرين

---

(١٩) أحمد صدقي الدجاني، «مستقبل العلاقة بين القومية العربية والإسلام،» **المستقبل العربي**، السنة ٣، العدد ٢٤ (شباط/ فبراير ١٩٨١)، ص ٦٣.

والمثقفين في عودة الأمل في إرساء سياسي يحرك الأمة إلى الاتحاد؟ «إذا كانت الأحاسيس تحرك الشعب العربي في كُلّ بلد عربي يقول عبد الناصر، وعبر إحباط تصاميم أعدائنا لنزرع بذور الشقاق بيننا وبين أخوتنا سواء في هذا البلد أو في أي بلد عربي آخر، فعبر وحدتنا، أقول، وعبر إحباط تلك الدسائس سنقرر على بناء هذا البنيان الصلب، ونتجه على درب تقوية وتعزيز فكرة التضامن العربي والوحدة العربية[٢٠]، فعندما قال عبد الناصر إن الجماهير العربية لم تكن طلائع حبيسة، وإنَّما جحافل شعب رسمت خريطة أمتها بنفسها من جديد خلال هذه الفترة القصيرة. لقد بعثته الأمة العربية من جديد.

ولكن هذا البعث والنبت الذي نمت جذوره الوحدوية نحو التغيير أين هو الآن؟ أين المبادئ التي حارب جمال عبد الناصر من أجلها بحماية ممتلكات الشعب؟ أين القضاء على الرشى والواسطة وإتاحة الفرص أمام الجميع؟ إن حركة الجماهير العربية العريضة والتي يجب أن تتحد منزرعة بالصمود. إذا كانت الحكومات تحكمها البروتوكولات والاتفاقات الدولية، فأين حركة الشعوب العربية التي وقفت في عام ١٩٥٦ تفجر أنابيب البترول حتّى أظلم الغرب، فهرع يطلب التفاوض على بصيص الشموع.

يجب أن يرفع شعار سوق العرب من العرب للعرب، ويجب التصدي في خطابنا السياسي بالإصلاح الداخلي في أنفسنا، حتّى نجمع شتات سيكولوجيتنا المحترقة في العواصم العربية لنكون جبهة واحدة ورأياً واحداً. إذا عجزنا أن نكون جيشاً واحداً فنكون رأياً واحداً، وتكون أصوات الشعوب الهادرة ترفع **لا** أمام الظلم والاعتداء، نرفع **لا** أمام الاستيرادات الأجنبية بكل أصنافها. لا بُدَّ من تحقيق التكامل الاقتصادي بين الأقطار العربية بوضعها الراهن من دون قيام وحدة بين هذه الأقطار، ونجعل هذا التكامل مثل وحدة اللغة والتاريخ والمصير المشترك. ومهما قيل عن عيوب التجربة الناصرية، فلا أحد يستطيع أن ينكر أنها أحدثت تحولاً مهماً في الساحة العربية، السياسية والفكرية، بل العالمية، إن قضية الوحدة والاشتراكية التي كانت تطرح من منابر حزبية وكتابات متفرقة، أصبحت تشكل أيديولوجيا رسمية لأكبر وأهم دولة عربية يتأثر بوزنها الثقيل سياسياً وثقافياً، كُلّ قطر عربي مشرقاً ومغرباً.

إن المعارك التي خاضتها الثورة المصرية على الرجعية المحلية والعربية، ومع الاستعمار والصهيونية والامبريالية. وتفتحها المتزايد على الفكر التقدمي العالمي، جعل

(٢٠) عبد الناصر، **خطابات الرئيس جمال عبد الناصر ومقابلاته الصحفية ١٩٥٩**، ص ٣٠٢.

الخريطة الأيديولوجية في الساحة العربية تتغير تغيراً أساسياً وعميقاً. إن استقلال دول العالم الثالث طرح الظاهرة المسماة بظاهرة التخلف أو بمصطلح التنمية، فأصبحت الاشتراكية في العالم الثالث تعني ـ لأجل تناقضات الرأسمالية المتطورة. بل حلّ مشكلة التخلف ذاته ـ الطريق الوحيد الذي بإمكانه أن يؤدي إلى بناء المجتمع على أسس عادلة، مع احتفاظه باستقلاله السياسي والاقتصادي والثقافي.

إن الحلّ الاشتراكي بمفهومه الإسلامي لمشكلة التخلف الاقتصادي والاجتماعي في مصر، هو حتمية تاريخية فرضها الواقع وفرضتها الآمال العريضة للجماهير، كما فرضتها الطبيعة المتغيرة للعالم في النصف الثاني من القرن العشرين(٢١). إن الهدف من الاشتراكية أصبح، إذاً ليس فقط إعادة توزيع الثروة الوطنية على المواطنين بشكل عادل، بل إنَّه أولاً وقبل كُلّ شيء «توسيع قاعدة هذه الثروة بحيث تستطيع الوفاء بالحقوق المشروعة لجماهير الشعب العاملة»(٢٢).

وعلينا أن ننادي بإصلاح الخطاب السياسي على الساحة العربية. يقول د. سمير تناغو (أستاذ الحقوق في الإسكندرية) «وقد كثر الحديث في السنوات الأخيرة عن ضرورة إصلاح الخطاب الديني ولم يؤدِ هذا الحديث على كثرته إلى أية نتائج ملموسة. لأن الدين أمر مقدس. تصعب فيه التفرقة بين ما هو ثابت وما هو متغير، وبين ما هو إلهي وما هو بشري، إلا لمن توافرت فيه شروط المجتهد مع توافر شروط الاجتهاد الأخرى والحاجة إلى مثل هذا الاجتهاد وضرورته. ولا ينبغي على رجال الدين إلزامهم بما لا يلزم وإقحامهم فيما لا شأن لهم به، والأجدر برجال الدين في هذه الحالة أن يردوا إلى رجال الفكر بضاعتهم، إن ما نحتاج إليه فعلاً ليس هو إصلاح الخطاب الديني، وإنَّما هو إصلاح الخطاب السياسي، وكُلّ ما يجري على مسرح السياسية العالمية لا يحتاج إلى اجتهاد دين جديد. وإنَّما يحتاج إلى نضج سياسي وعقل راجح سليم»(٢٣). ورأى أن هذا التوجه إذا تمّ على الساحة العربية سيكون هناك متغيرات أكثر إيجابية للعالم العربي.

---

(٢١) جمال عبد الناصر، **الميثاق الوطني**.

(٢٢) المصدر نفسه.

(٢٣) «إصلاح الخطاب السياسي وليس الخطاب الديني،» **الأهرام**، ٢٧/ ١١/ [٢٠٠٣].

القسم الخامس

المقاومـــة فـــي الفكـــر الغربـــي

الفصل الرابع عشر

سارتــر والالتــزام تجــاه قضايــا المقاومــة

جمال مفرج[*]

كـان «هـيـدغـر» يـقـول لـطـلابـه إن هـدف الإنـسـان الأول ليس أن يحـاول فـهـم الأحداث والتحكم فيها، إنَّما هدفه أن يعيد إلزام نفسه بالقيم التي تمكنه من الفعل من داخل تلك الأحداث، وبهذا الفعل يستطيع أن يحقق «أصالته» أو «حقيقته»[1].

هذا التصور للالتزام هز سارتر إلى النخاع. وبالفعل، وبمجرد عودته إلى باريس من جامعة برلين، أعلن سارتر بحماسة شديدة أن هيدغر، مع هوسرل، قد القيا بالإنسان مرة أخرى في خضم العالم، إذ إنهما أعطيا القياس الصحيح لآلام ومعاناة الإنسان، وأيضاً لعصيانه[2].

لقد أعادت كلمات هيدغر ـ المدافع عن ألمانيا النازية ـ إلى سارتر ـ المناهض لألمانيا النازية ـ بعض الطاقات بعدما ساءت سمعة المثقفين وخصوصاً مثقفي اليمين بسبب تعاونهم مع الألمان. وبالفعل، فبعد أن كان سارتر يتصور أن الآخرين هم «الجحيم»، اكتشف خلال الحرب وبعدها أن الآخرين هم نوع من الإنقاذ والخلاص. وحينذاك أعلن دوراً جديداً للكاتب والمثقف لفترة ما بعد الحرب، وبدأ يتلمس طريقاً غير طريق «الفن للفن» هي طريق التكامل مع البشر الآخرين، لأن الكاتب لا يمكن

(*) أستاذ محاضر في قسم الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة منتوري، قسنطينة ـ الجزائر.

(1) آرثر هيرمان، **فكرة الاضمحلال في التاريخ الغربي**، ترجمة طلعت الشايب (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٠)، ص ٤٠٥.

(2) المصدر نفسه، ص ٤٠٦ ـ ٤٠٧.

أن يهرب من زمنه، بل يجب عليه أن يتقبله تماماً. هذا، وقد أوضح شريك سارتر الشاب موريس ميرلوبونتي كيف أن الالتزام بالشيوعية يمكن أن يفي بالشروط التي كان هيدغر قد وضعها للالتزام السياسي، كشكل من أشكال الحرية الروحية.

إن القصد من هذه المقدمة أن نردّ التهمة الخاطئة التي يحلو لبعض المفكرين، ولا سيما الفرنسيين، أن يلصقوها بسارتر حين يشككون في موقفه من الاحتلال النازي. والحقيقة أن سارتر تعرض للسجن، ثُمّ أطلق سراحه. كما بادر سنة ١٩٤١ بتأسيس جماعة «الاشتراكية والحرية»، وحاول الاتصال بجماعات المقاومة. وبعد ذلك انتقل في كُلّ أنحاء فرنسا لتنظيم جماعة مقاومة، فذهب إلى «مالرو»، واتصل بـ «جيد» ليرى إن كان بالإمكان فعل شيء تجاه الاحتلال النازي. غير أن محاولته تلك باءت بالفشل. ولكن، وبالرغم من فشله، فإن سارتر ظلّ مفكراً شجاعاً، وبرهن على ذلك خلال الاحتلال وبعد التحرير من خلال المواقف والقضايا العديدة التي تبناها.

والحقيقة أن الذين انتقدوا مواقف سارتر من الاحتلال النازي، إنَّما كانوا ينتقدون التزامه تجاه قضايا الاستعمار، ودفاعه عن قضايا الحرية في العالم، ولا سيما استقلال الجزائر، وعن حقوق المضطهدين، وفضح أساليب الاستعمار بشكليه القديم والجديد: «إننا ـ في ما يقول سهيل إدريس ـ لا نستطيع أن ننسى مقالاته وخطبه وبياناته في الدفاع عن حقّ الشعب الجزائري بالاستقلال، ولا ننسى أنّه سار في عدة تظاهرات تأييداً لهذا الحقّ واستنكاراً لسياسة الإرهاب الفاشية التي كان يتبعها الفرنسيون في الجزائر وفي فرنسا. ونحن نذكر أبداً تحريضه للجنود الفرنسيين على التمرد والعصيان وعدم الذهاب إلى الجزائر، حتّى لقد اتهم بخيانة فرنسا. ونحن نذكر موقفه المشرف الصادق من حوادث المجر، يوم استنكر تدخل القوات السوفياتية، هو الذي كان وما يزال من أكبر المتعاطفين مع الفكر الماركسي والشيوعي، وكذلك موقفه من التمييز العنصري في أمريكا، وتأييده للثورة الكوبية ضدّ الاستعمار الاقتصادي الأمريكي»[٣].

وهكذا فقد اضطلع سارتر، علانية، بسلسلة من الالتزامات تجاه قضايا التحرر، ولذلك ارتبط مفهوم الالتزام بفلسفته على الرغم من أنّه ليس أول من استعمل هذا المصطلح: «فإن فِعل (التزم) ومشتقاته (التزام، نلتزم، . . إلخ)، أخذ يظهر بكيفية منتظمة أكثر فأكثر منذُ ما بين الحربين العالميتين في خطاب النقاد والمثقفين، وبدقة أكثر، يبدو أن تحديد الالتزام الذي حدده سارتر أخذ يتشيد،

(٣) سهيل إدريس، «أبطال سارتر ليسوا كائنات تجريدية،» في: **تحولات مفهوم الإلتزام في الأدب العربي الحديث**، تخطيط وإشراف محمد برادة (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٣)، ص ٥٦.

تدريجياً، ضمن خطوات الوجودية المسيحية. وهكذا نجد أن الفيلسوف الوجودي المسيحي غابرييل مارسيل قد حدد الالتزام كوفاء للنفس؛ أي الفعل الطوعي والفعلي الذي يحدد به الشخص ذاته واختياره وفق مسعى ينطوي على قسط من الخطر والمجهول»[٤]. ومن هنا فإن تحديد الالتزام الذي اتخذه سارتر يلتقي مع الالتزام الذي أعلن عنه الفلاسفة الوجوديون، والذي يؤكّد أن الالتزام هو: «النقطة التي يلتقي عندها ويتواشج الفردي والجماعي، وحيث يترجم الشخص بالأفعال للآخرين الاختيار الذي أقدم عليه. ومن هنا فإن الالتزام يعود إلى قرار أخلاقي يريد الفرد، عن طريقة، أن يلائم بين فعله العملي وبين قناعاته الحميمية، مع ما في ذلك من مخاطر»[٥].

إن إحدى المسلمات الجوهرية للالتزام السارتري، والتي يدين بها للفلاسفة الوجوديين المسيحيين، هي التأكيد على أن الهدف الجمالي في فعل الكتابة لا يمكن أن يكفي لوحده ولا بُدَّ أن يقترن بـ (مشروع أخلاقي) يدعمه ويبرره. وبعبارة أخرى: «فإن الكاتب الملتزم لا يعتقد أن العمل الأدبي بمثابة (غائية من دون غاية) له مبدأه الخاص وغايته الخاصة. . ومن ثُمّ فإن الكاتب الملتزم يفهم الأدب على أنّه (مشروع) يعلن عن نفسه ويتحدد من خلال الغايات التي يتابعها في العالم. وبتعبير ثانٍ، فإن الكاتب الملتزم هو من يطلب من الأدب أن (يعطيه دوافعه)، ويساند كون تلك الدوافع لا يمكن أن توجد في جوهرٍ للأدب محدد سابقاً، بل توجد في الوظيفة التي ينوي الأدب الاضطلاع بها داخل المجتمع أو في العالم»[٦].

إن ما يطبع الالتزام، والحالة هذه، هو رفض السلبية. وبالفعل، لا يمكن بالنسبة إلى سارتر أن يكون هناك من مهرب ممكن للكاتب حتّى بوساطة الصمت، أو أن يكون هناك أدب طليق، أو أن يتملص الكاتب من العالم ومحدداته، عن طريق اتّخاذ موقف انسحاب كما يفعل الأدب الحداثي، الذي لم يكفّ، من فلوبير إلى كافكا، ومروراً بمالارميه، عن الدعوة إلى انسحاب مثالي للكاتب بعيداً عن العالم وبعيداً عن الالتزام. إن الأدب الملتزم بوصفه أدب (المشاركة) يتعارض مع أدب (الاقتناع) أو (الانطواء)، لأنه يصدر عن وعي الكاتب بتاريخيته: «ولكي تتطابق الكتابة منذُ ذاك بمشروع تغيير العالم، ولكي يكون الأدب مشروعاً حقيقياً لتغيير الواقع، يتوجب على الكاتب أن يقبل الكتابة من أجل الحاضر. . وإذاً فإن الكاتب

---

(٤) بينوا دونيس، «معنى الالتزام،» في: المصدر نفسه، ص ٢٩٩ ـ ٣٠٠.

(٥) المصدر نفسه، ص ٣٠٠.

(٦) المصدر نفسه، ص ٢٠٢ ـ ٢٠٣.

الملتزم يرفض أن يكتب من أجل الأجيال القادمة. . ويختار مصمّماً الإجابة عن مقتضيات الزمن الحاضر. . وبذلك فإن صورة العمل الأدبي تغيرت ما دامت الكتابة لم تعدّ موجهة للأجيال القادمة، وإنَّما للوقت الحاضر، إذ لا وقت لديها لتأخذ طريقها المعتاد. إن عليها أن تبلغ هدفها هنا والآن»[٧].

هذا، وإن أبلغ مثال عن الالتزام السارتري هو موقف سارتر من المقاومة الجزائرية. وبالفعل، فقد تابع سارتر المقاومة الجزائرية إبان الاحتلال الفرنسي، وجو الثورة التي قامت في أوساط الشعب الجزائري، كما تابع جو التعذيب الذي كشف عن أفظع ألوان الوحشية من خلال اعترافات الجنود الفرنسيين، فلم يستطع أن يخرس لسانه ويخنق ضميره فكتب الحقيقة، وأثارت مقالاته انقلاباً في مختلف الأوساط الفرنسية: «هذا ما أود ـ في ما يقول سارتر ـ أن أطلعكم عليه في ما يتعلق بالجزائر، التي هي للأسف أوضح مثال وأبلغه عن النظام الاستعماري. أود أن أريكم صرامة نظام الاستعمار، ولزومه الداخلي، وكيف لا بُدَّ له من أن يفضي بنا إلى ما نحن عليه، وكيف أن أطهر النيات، حين تولد داخل هذه الدائرة الجهنمية، تفسد على الفور»[٨].

يحاول سارتر في كتابه **عارنا. . في الجزائر**، أن يتبين المضمون العام للمقاومة الجزائرية. وأول ما يتبين له أن تلك المقاومة ليست اقتصادية، ولا تقترن بما يسمى «بالوضع الذي لا يطاق»، كما يدّعي الاستعمار الذي يقرن الثورة بحالة البؤس، كما لو أن الشعب الجزائري بقي لفترة طويلة متمسكاً بالصمت ومنسحباً من المسرح، ثُمّ دعي إلى جبهة القتال عن طريق الأزمة والجوع، بحيث تبدو الثورة الجزائرية بهذا الشكل: أزمة، جوع، حرب، ثورة.

إن هذه القرينة القائمة بين الثورة والبؤس لا نجدها لدى الإدارة الفرنسية فقط، بل نجدها لدى بعض الكتاب الذين يرون في العملية الثورية شكلاً من أشكال الأوتوماتيكية التي تقود بالحتم من البؤس إلى الثورة كـ بوخارين (Bukharin)، والمفكر الفرنسي ميشليه (Michelet) الذي سبق بوخارين في تأكيده على القرينة القائمة ما بين الثورة والبؤس، فقد شاء ميشليه أن يجعل من الثورة «ثورة البؤس الشعبي». ثُمّ ثبت هذا الرأي بعد ميشليه كُلّ من جان جوريس وماتييز، في مجرى متابعتهما لتاريخ الثورة الفرنسية. كما أدخلت دراسات المؤرخ الفرنسي الشهير (أرنست لابروس)

---

(٧) المصدر نفسه، ص ٣٠٧.

(٨) جان بول سارتر، **عارنا.. في الجزائر**، ، ترجمة عايدة إدريس وسهيل إدريس، ط ٢ (بيروت: دار الآداب، ١٩٥٨)، ص ٧.

التأكيد على تفسير الثورة بدلالة البؤس، وحولت هذا التأكيد إلى مبدأ من مبادئ التاريخ[٩].

إن إقران حركة المقاومة الجزائرية بحالة البؤس لا تبدو مقبولة لسارتر على المستوى العيني، لأنها «خداع استعمار»، والخداع في ذلك يقوم على ما يلي: «إن الاستعماريين يطوفون بك الجزائر ويطلعونك بسهولة على بؤس الشعب، وهو بؤس مدقع، ويروون لك ألوان الإذلال التي يكبدها المستعمرون الأشرار للمسلمين، حتّى إذا بلغ بك الغيظ ذروته، أضافوا قائلين: «من أجل هذا حمل أفضل الجزائريين السلاح: فإنهم باتوا لا يطيقون هذا الوضع». فإذا انطلت علينا الخديعة، خرجنا من ذلك مقتنعين: بأن المسألة الجزائرية هي أولاً اقتصادية»[١٠]. إذاً فإن الخطة الاستعمارية، بحسب سارتر خطة مفضوحة: فالغرض من إقران الثورة بالبؤس هو أن يظل «المتروبول» محافظاً على سيادته في الجزائر من خلال اقتراحه «إصلاحات» تحمي طغيانه وتطيل في عمره؛ أي إصلاحات لصالح المستعمِر.

لقد كان سارتر يشعر أن الخداع الإصلاحي هدفه هو أن يصرف المفكرين عن رسالتهم التي تتمثل في محاربة العنصرية وفضح الاستغلال. وهو يقدم لنا لوحة عن البؤس المنظم الذي خلقه المغتصبون الأوروبيون، فيقول: «إن حالة الجزائر الراهنة تشبه أسوأ ألوان البؤس في الشرق الأقصى، ومع ذلك فيستحيل البدء بالتغيرات الاقتصادية لأن بؤس الجزائريين ويأسهم هما النتيجة المباشرة الضرورية للاستعمار، ولأنه لا يمكن إزالتها إطلاقاً ما دام الاستعمار قائماً. وهذا ما يعلمه جميع الجزائريين الواعين، وجميعهم يقرّون قول ذلك المسلم «خطوة إلى الإمام وخطوتان إلى الخلف: ذلك هو الإصلاح الاستعماري»[١١].

إن سارتر لم يتوخَ إذاً أن يجعل من «الجوع» قرينة بالنسبة إلى الثورة. بل هو يقرن الثورة بالشخصية الوطنية الجزائرية التي اكتشفت نفسها، في نظره، كرد فعل للتجزئة وللنضال اليومي. وهذه القومية هي، في نظره، المخرج الوحيد الذي يملكه الجزائريون لوضع حدّ لاستغلالهم. وبمعنى آخر، فإن الاستعمار يهيئ، في نظر سارتر، بتصلبه نهايته وهلاكه. ولذلك فإن مهمة المثقفين هي مساعدة الاستعمار على الموت لا في الجزائر وحدها، بل حيثما وجد: «والشيء الوحيد الذي نستطيع أن نحاوله ـ كما يقول سارتر ـ وينبغي أن نحاوله ـ ولكن المهم أن نحاوله اليوم ـ هو أن

(٩) عبد الرضا الطعان، **مفهوم الثورة** (بغداد: دار المعرفة، ١٩٨٠)، ص ١٣.

(١٠) سارتر، المصدر نفسه، ص ٥ ـ ٦.

(١١) المصدر نفسه، ص ٢٤.

نكافح إلى جانبه لنحرر ـ في الوقت نفسه ـ الجزائريين والفرنسيين من الاستبداد الاستعماري»[١٢]؛ لأن هذا الاستعمار ليس استبدادياً في الجزائر فقط بل في فرنسا أيضاً؛ فهو «يفرض على شبابنا ـ فيما يقول سارتر ـ أن يموتوا رغماً عنهم من أجل مبادئ نازية نحاربها منذُ عشر سنوات، وهو يحاول أن يدافع عن نفسه بخلق فاشية في صميم بلادنا: فرنسا»[١٣].

هذا، ويظهر استبداد الاستعمار الفرنسي أشدّ ما يظهر لسارتر في أشكال العنف والتعذيب الرهيبة التي يمارسها الاستعمار ضدّ المقاومين الجزائريين، وهي التي تسمى «جرائم الحرب». ويدفعنا سارتر إلى النظر إلى التعذيب في وضح النهار فيقربنا منه، وينتشله من الليل الذي يطمسه. وهكذا، فما يسمى «استجواباً» هو، في نظر سارتر، بكل بساطة جريمة دنيئة وحمقاء يرتكبها بشر ضدّ بشر آخرين: «فالمستجوِبون هم أحياناً بشر أعلون يمسكون أناساً تحت رحمتهم، وهم أحياناً أخرى رجال قساة أقوياء أوكُل إليهم أمر ترويض أوقح البهائم وأشدها وحشية، وأكسلها، البهيمة الإنسانية. ومن المفهوم أنهم لا ينظرون إليها عن كثب: فالمهم أن يشعروا السجين بأنَّه ليس من جنسهم: ولذلك يعرونه من ثيابه ويربطونه بشدة ويهزؤون منه. ويمر جنود بالقرب منه ذهاباً وإياباً يقذفونه بشتائم وتهديدات بلا مبالاة تريد أن تكون هائلة»[١٤].

إن التعذيب، أو اللجوء إلى العنف، والحالة هذه، لا يردّ كحل أخير عندما تعجز الحلول الأخرى عن أن تسهم في تصفية المقاومة أو الطابع النزاعي، بل هو لضمان الهيمنة ضدّ شعوب البلدان التابعة، وتجريدها من طاقتها الحقيقية، أو هو القوة التي تستعملها الحضارة العلمية ضدّ الحضارة البدائية. يقول سارتر: «أن يتقاتل الناس: تلك هي القاعدة.. أما في التعذيب، هذه المباراة الغريبة، فإنما يقيس الجلاد نفسه بالضحية من أجل صفة الإنسان، وكُلّ شيء يحدث كما لو أنهما لا ينتميان معاً إلى الجنس البشري. إن هدف الاستجواب لا يقتصر على إجبار الضحايا على الكلام وعلى الخيانة: بل على الضحية أن تشير إلى نفسها بالصراخ والخضوع على أنها بهيمة بشرية، في عيون الجميع وفي عينيها بالذات.. وإن من يستسلم للاستجواب لم يكن يراد فقط قسره على الكلام، وإنَّما هو قد دمغ إلى الأبد بصفة كونه: أقل من إنسان»[١٥]. وبعبارة أخرى، هناك حقيقتان متكاملتان وغير منفصلتين

(١٢) المصدر نفسه، ص ٣٣.
(١٣) المصدر نفسه، ص ٣٣.
(١٤) المصدر نفسه، ص ٥٢ ـ ٥٣.
(١٥) المصدر نفسه، ص ٦٠ ـ ٦١.

في التعذيب: إن المستعمرين لا يعذبون الجزائريين غلاً لأنهم يرون أنهم ذوو حقّ إلهي، والسكان الأصليون هم دون البشر. وإن الحقد البشري الذي يتمثل فيه إنَّما يعبر عن العنصرية لأنه إنَّما يراد تهديم الإنسان نفسه بكل صفاته الإنسانية. هذا وليست نزعة الاستعلاء هي الدافع الوحيد، في نظر سارتر، الذي يشرح سبب ضراوة الجلادين، بل وكذلك الخوف والأخطار التي لا ترى قط، ولكنها حاضرة دائماً؛ فالتعذيب، كما يقول سارتر، غضب ولّده الخوف(١٦)، أو هو مؤسسة سرية مرتبط ارتباطاً وثيقاً بسرية المقاومة أو المعارضة(١٧). وبمزيد من الشرح، فإن نسبة قوى جبهة التحرير الوطنية (التي تقوم بالمقاومة)، والتي لا تتعدى الثقة وتأييد قسم كبير من الشعب، إلى قوى فرنسا التي تملك العدد والمال والأسلحة، تجبر جبهة التحرير على مهاجمة الاستعمار الفرنسي هجمات فجائية فتضرب وتختفي من دون أن تُرى. وأما من يُعتَقَل فيعتقل بالمصادفة. ومن هنا ينبع ضيق المستعمر وتنبع المفارقة التالية: إن الاستعمار يقارع خصماً سرياً ويقلق من صمت أخرس أنتجه هو بسبب النظام الذي اتبعه المستعمرون: «لقد سلبنا ـ كما يقول سارتر ـ المسلمين كُلّ شيء، ثُمّ حرّمنا عليهم كُلّ شيء حتّى استعمال لغتهم الخاصة. إنهم لا يملكون بعد شيئاً، وليسوا بعدُ أحداً. لقد صفينا حضارتهم فيما منعنا عنهم حضارتنا»(١٨).

هذه هي إذاً مواقف سارتر من الاستعمار الفرنسي للجزائر ومن ضروب الوحشية في معاملة الثوار. وهي مواقف تدلّ على جرأة كبيرة لديه، وعلى التزام من أجل الدفاع عن الكرامة الإنسانية وحرية الشعوب: «إننا ـ يقول سارتر ـ إذا كنا نود أن نضع حداً لهذه الأعمال الوحشية القذرة الكئيبة، وأن ننقذ فرنسا من العار وننقذ الجزائريين من الجحيم، فليس أمامنا إلا وسيلة واحدة: أن نفتح المفاوضات ونعقد السلام»(١٩). ولكن يبقى الالتزام السارتري، سياسياً، على الرغم من ذلك مكتنفاً بالغموض، ومواقفه من قضايا عصره يجب أن يعاد بحثها ثانيةً، فالفرق الذي يرسمه سارتر بين الضحايا والجلاد، مثلاً، هو فرق غامض؛ إذ يذهب إلى أن التعذيب ليس عسكرياً وليس فرنسياً على وجه التخصيص، بل هو وباء يكتسح العصر كُلّه، وهو أمر شائع؛ فهو منتشر عند الهنغاريين والبولونيين والروس والألمان، وأسبابه في كُلّ مكان واحدة. ولذلك فإنه ليس بالأهمية بمكان، في نظر سارتر، على العصر!(٢٠).

(١٦) المصدر نفسه، ص ٦٠.
(١٧) المصدر نفسه، ص ٥٩.
(١٨) المصدر نفسه، ص ٦١.
(١٩) المصدر نفسه، ص ٦٦.
(٢٠) المصدر نفسه، ص ٥٦ ـ ٥٧.

وبعبارات أخرى، أصبح التعذيب، في نظر سارتر، «روتينياً»، وأصبح يفرض نفسه تلقائياً![21].

إن مما لا ريب فيه أن هذا الكلام لسارتر يوحي ببراءة الجلادين ويقدم لهم عذراً عن جرائمهم، بل ويجعل منهم ضحايا، ضحايا للتعذيب نفسه. يقول سارتر: «إن التعذيب ينتج الجلادين»[22]. ولذلك فإن الجلادين في نظره: «لا يكادون يصدقون ما يرتكبونه من أعمال»[23]. إن هذا الدفاع عن الجلادين يجب أن يبدد أوهامنا؛ فإن الالتزام السارتري ليس بوسعه إلا أن يحيل على تواطؤ أو على عجز، ذلك أن هذا الوسواس بالالتزام لا يتأسس على فعل، بل على خلاص ضمير أو خلاص جماعي. ويوفر للفرنسيين اليأس والخجل، لأنه يجعلهم يتبنون الجرائم وهم واعون. ولذلك فإنه ينبغي لنا، في الأخير، أن نحفظ لسارتر عرفاناً بالجميل لأنه نصر إنسانية الضحايا، ولكن ينبغي أن ننظر بوضوح إلى «خداع الالتزام» الحريص على إنصاف أشدّ الناس إجراماً.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٦٣.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٥٤.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٦٥.

الفصل الخامس عشر

فكرة الحرية في فلسفة جان بول سارتر وموقفه تجاه الثورة الجزائرية، ١٩٥٤ ــ ١٩٦٢

عبد المجيد عمراني(*)

أولاً: موضوع الحرية

تهتم هذه الدراسة بتحليل أفكار جان بول سارتر (١٩٠٥ ـ ١٩٨٠) الفلسفية والأدبية والتاريخية، تجاه الثورة التحريرية للشعب الجزائري (١٩٥٤ ـ ١٩٦٢)، وتطور كتاباته التاريخية ونشاطاته السياسية، فضلاً عن الروايات والقصص والمسرحيات، التي أنتجها عبر المراحل والأحداث التاريخية الكبرى للثورة الجزائرية في نهاية الخمسينيات وبداية الستينيات، والتزامه «بفكرة الحرية» التي كان ينادي بها قبل الحرب العالمية الثانية (١٩٣٩ ـ ١٩٤٥) وبعدها.

والهدف من هذا البحث أيضاً، هو أن أبين حقيقة الفيلسوف الذي التزمت بمواقفه الفلسفية ومبادئه الفكرية تجاه حرية شعب غير شعبه، والذي أصبح في ما بعد مهدداً بالموت من قبل المنظمة العسكرية السرية الإرهابية والمتطرفة (O. A. S)، وبذلك توصل إلى تجسيد المعنى الحقيقي للدفاع عن الحرية في المفاهيم المختلفة للفلسفة والتي تقول إن «حريتي هي حرية الغير».

وعلى هذا الأساس، فإن هدفنا من هذه الإشكالية المطروحة هو أن ننبه المثقفين عامة والعرب بخاصة، ما إذا كان موقف سارتر تجاه الثورة التحريرية الجزائرية نابعاً

(*) عميد كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة باتنة ـ الجزائر.

من مبادئه وأفكاره الفلسفية، أم من موقف المسؤولية الاجتماعية التاريخية تجاه الشعب الجزائري. إضافة إلى توضيح حقيقة المثقف الذي التزم بالإيمان بفلسفته وحريته السياسية وتطور نشاطاته السياسية ومشاركته الفعلية من أجل الدفاع عن «فكرة الحرية» منذُ الحرب العالمية الثانية حتّى الثورة الجزائرية. بالرغم من همجية ووحشية الجيش الفرنسي الذي تحول إلى غستابو (Gestapo)، وأصبح يمارس «النازية الهتلرية» في نهاية الخمسينيات وبداية الستينيات على الشعب الأعزل.

ـ ترى ما هي العوامل الأساسية التي دفعت سارتر إلى الاهتمام بالقضية الجزائرية؟

ـ هل هي نابعة حقيقة من أفكاره الفلسفية ومبادئه السياسية، أم من موقف المسؤولية الاجتماعية؟

لماذا وكيف تطورت كتابات سارتر الفلسفية والسياسية تجاه أساليب التعذيب في الجزائر؟

ـ وهل فعلاً دعم موقفه الفلسفي والسياسي، والتزم بفكرة الحرية التي كان ينادي بها من أجل تحرير الشعب الجزائري من الاستعمار الفرنسي؟

ـ وهل فعلاً كان مطارداً من قبل المنظمة العسكرية السرية الفرنسية بالرغم من منحه جائزة نوبل للآداب في ما بعد عام ١٩٦٤؟

ومجمل هذه الأسئلة في هذا البحث تدفعنا إلى معالجة هذا الموضوع من زاوية فلسفية، وتقسيمه إلى ثلاث نقاط أساسية يمكن الاستعانة بها عند الدراسة والتحليل في هذا المجال وهذه النقاط هي:

١ ـ «فكرة الحرية» في فلسفة جان بول سارتر.

٢ ـ تطور كتابات سارتر الفلسفية ونشاطاته السياسية تجاه أساليب التعذيب في الجزائر.

٣ ـ موقف جان بول سارتر من الثورة التحريرية الجزائرية.

ثانياً: جان بول سارتر

قبل دراستنا لفكرة الحرية عند سارتر، يجدر بنا أن نتطرق أولاً إلى حياته بإيجاز، فمن هو سارتر؟

جان بول شارل أيمارد سارتر (Jean-Paul Charles Aymard Sartre)، ولد في ٢١ حزيران/ يونيو ١٩٠٥ في باريس، بدأ حياته الدراسية في تشرين الأول/ أكتوبر ١٩١٥

بثانوية هنري الخامس في باريس، وقد كان ناجحاً في دراسته، إذ قال عنه أساتذته إنّه كان «ممتازاً في جميع الميادين»[١]. وفي عام ١٩٢٤ دخل سارتر المدرسة العليا للأساتذة حيثُ التقى بعدة طلبة أصبحوا في ما بعد كنخبة فرنسية وسجلوا أسماءهم في تاريخ الفكر المعاصر أمثال ريمون آرون (Raymond Aron) وموريس مورلوبونتي (Maurice Merleau - Ponty) وبول نيزان (Paul Nizan). . . إلخ. إذ قال سارتر في ما بعد في مقدمة لكتاب **عدن عربي** *(Aden Arabie)* لبول نيزان « إن المدرسة العليا للأساتذة في نظر أغلبيتنا وفي نظري أنا شخصياً، كانت منذُ تأسيسها بداية للاستقلال، ويعتقد الكثيرون، مثلما أعتقد بأنهم قضوا بها أربع سنوات من السعادة[٢].

وفي تموز/يوليو ١٩٢٩، التقى سارتر لأول مرة بالكاتبة سيمون دي بوفوار (Simone de Beauvoir) في باريس وقال لها: «انطلاقاً من هنا سآخذك تحت رحمة جناحي»[٣]. وهي بداية التعرف والارتباط المتبادل بينهما بحيث كان واضحاً لها بأنَّه لا يمكن (لسارتر) الابتعاد عن حياته ولو لحظة واحدة[٤]. وفي شباط/فبراير ١٩٣١ أنهى سارتر الخدمة العسكرية التي دامت ١٨ شهراً، حيث تعلم منها مهنة الأرصاد، أي عالم في الأرصاد الجوية، ثُمّ بدأ يدرس الفلسفة في ثانوية لوهافر. وفي أيلول/سبتمبر ١٩٣٣، ذهب إلى ألمانيا حيثُ درس الفلسفة الألمانية بالمعهد الفرنسي في برلين، وأهتم بدراسة فلسفة إدموند هوسرل (Edmund Husserl) (١٨٥٩ ـ ١٩٣٨) وفلسفة مارتن هيدغر (Martin Heidegger) (١٨٨٤ ـ ١٩٧٦)، وهنا كتب مقالته الأولى المشهورة بعنوان «التخيل» ((L'Imaginaire) والتي ظهرت في ما بعد كدراسة سيكولوجية في أبحاث فلسفية (Recherches Philosophique)، وفي عام ١٩٣٨ كتب سارتر روايته الأدبية المشهورة **الغثيان** *(La Nausée)* حيثُ لاقت تشجيعاً من قبل النقاد الأدبيين، ومن هنا بدأ سارتر يكتب المقالات والكتب الأدبية والفلسفية، وأصبح معروفاً في الأوساط الثقافية والعالمية كأديب وكفيلسوف ورجل يهتم بالسياسة. وفي حزيران/يونيو ١٩٤٠ سجن ونقل إلى محتشدات في ألمانيا، وبقي حتى مارس/آذار ١٩٤١، وكان وعمره آنذاك ٣٥ سنة.

---

(١) «Archives of the Lycée Henri IV, 1915-16,» dan: Jean Paul Sartre, *Oeuvres romanesques*, édition établie par Michel Contat et Michel Rybalka; avec la collaboration de Geneviéve Idt et de George H. Bauer, bibliothèque de la pléiade; 295 (Paris: Gallimard, 1981), p. xxxviii.

(٢) انظر مقدمة سارتر، في: Paul Nizan, *Aden-Arabie*, avant-propos de Jean-Paul Sartre (Paris: F. Maspero, 1960), pp. 21-22.

(٣) Simone de Beauvoir, *Memoirs of a Dutiful Daughter*, translated by James Kirkup, Penguin Modern Classics (London: Penguin Books, 1963) p. 339.

(٤) المصدر نفسه، ص ٣٤٥.

وفي ٢٥ حزيران/ يونيو ١٩٤٣ كتب سارتر كتابه المشهور والقيم **الوجود والعدم** *(L'Être et le Néant)* والذي جعله كمفكر ضمن الفلاسفة الوجوديين المعاصرين. وما بين سنتي ١٩٤٠ و١٩٦٠ التزم بالكتابة وبالعمل وبمواقفه الفعلية، وذلك بحسب «فكرة الحرية» عنده وتطورها في كتبه والتي سنتطرق إليها في ما بعد.

ثالثاً: البداية في الأنثولوجيا

حقيقة لم يوجد في تاريخ الفكر الفلسفي المعاصر فيلسوف كتب كجان بول سارتر في مجالات عدة فكرية وأدبية، وفعلاً لم يكن فيلسوفاً فقط، بل كان أيضاً مؤلفاً للروايات والمسرحيات والقصص، وعالماً نفسانياً وعالماً في السياسة والصحافة (إضافة إلى هذا فهو رجل مثير للدهشة والإعجاب)، إذاً فكُلّ من يهتم بدراسة الفلسفة الوجودية كفكر وتيار معاصر يربطها أولاً بسارتر، لأنه كتب عنها بأسلوب مبسّط ووظفها في مجالات عدة، وبعد ذلك يتطرق إلى معرفة الفلاسفة الآخرين الذين كتبوا عن الوجودية أيضاً أمثال سورين كيرغارد (Soren Kierkegaard) (١٨١٣ ـ ١٨٥٥)، وكارل جاسبير (Karl Jaspers) (١٨٨٣ ـ ١٩٧٣) ومارتن هيدغر، وبالرغم من هذا فقد عاش سارتر نصف حياته مهاناً ومراقباً من قبل السلطات الفرنسية، ما أدّى إلى المساس بسمعته، حيثُ كان هدفاً لعدة محاولات اغتيال من قبل المنظمة العسكرية السرية (OAS) التي ظهرت في الجزائر في بداية الستينيات، نظراً إلى موقفه أثناء الثورة الجزائرية مثله مثل الكاتب أندري مالرو (André Malraux) وزير الثقافة (١٩٥٨ ـ ١٩٦٢) في عهد الجنرال ديغول.

وفكرة الأنثولوجيا، أي **علم الوجود** عند سارتر، تهتم من الناحية الفلسفية بدراسة الفينومينولوجيا (Phenomenology) للوجود، أي ما يسمى بالظاهراتية عند إيدموند هوسرل، ويتمثل الأنثولوجيا عند سارتر في الوجود لذاته (Etre pour soi/ Being for Itself)، أي الإنسان أو الشعور أو الوعي، والوجود في ذاته (Etre en soi/ Being-in- Itself)، أي العالم أو المادة أو اللاشعور وبمعنى آخر الأشياء غير الواعية، وأخيراً الوجود للغير (Etre- pour- autre/Being for Others)، أي كيف نرى الإنسان من حيثُ علاقته بالآخرين، وبمعنى أوضح فالوجود للغير هو أن الإنسان واعٍ بوجوده كشيء معرف لدى الغير، كذلك واعٍ بوجود الغير ووجودهم في العالم.

وعلى هذا الأساس فسارتر يؤكّد ويقول لا نوجد لأنفسنا فقط بل نوجد للغير، على الرغم من أن سارتر أخذ المصطلحين الوجود لذاته والوجود في ذاته من هيغل (Hegel) فإنه تعمق في دراستهما وطورهما وبخاصة من الناحية الفلسفية. ووضّح

الفرق بينهما بالتفصيل في كتابه **الوجود والعدم**، وفعلاً لقد أكد هربرت سبياغلبرغ (Herbert Spiegelberg) قائلاً: «يمكن لأي أحد أن يعتقد في هذه المصطلحات حتّى ولوفي حالة مفهوم سارتر لهما، للوجود في ذاته والوجود لذاته، والتي تبدو مأخوذة مباشرة من طريقة هيغل الفلسفية»[٥].

إن فكرة الأنثولوجيا عند سارتر تبحث في الحقيقة لتحديد طبيعة الوجود عبر دراسة الوجود الإنساني حيثُ بينت جيلبيرت فاريت (Gilbert Varet) في كتابها **أنثولوجيا سارتر** *(L'Ontologie de Sartre)* قائلة: «إن نقطة الانطلاق في فلسفة سارتر ليست هي حقيقة الإنسان، أو الوجود أي الكينونة، أو سوء الطوية أي سوء النية، أو الإلحاد (بل هي الأنثولوجيا)»[٦].

وعلى هذا الأساس نجد فكرة الأنثولوجيا سيطرت على فلسفة سارتر وعلى رواياته المسرحية وقصصه الأدبية وكتبه ومقالاته السياسية في ما بعد.

رابعاً: أبعاد الحرية

حقيقة أن اهتمامنا بتعريف الأنثولوجيا عند سارتر بإيجاز وكبداية لمعرفة تطور أفكاره من الناحية الفلسفية بخاصة، وذلك لكي نتفهم ونستوعب «فكرة الحرية» التي هي الهدف الملموس لتحرير الإنسان من جميع العوائق والتي نادى بها سارتر قبل الحرب العالمية الثانية وبعدها. وسارتر يحدد معنى الحرية قائلاً: «إن اختيار حريتك في عالم الفعل أو النشاط الاجتماعي والسياسي أو الخلق الفني شيء، واختبارها في فعل الفهم والاكتشاف شيء آخر»[٧]. وعلى الرغم من أن سارتر يهتم بدراسة التحرر أكثر من الحرية، فإن الحرية تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

الحرية الميتافيزيقية، وهي التي تجعل الإنسان واعياً، وعياً كاملاً بالحرية التي يملكها، ويجب عليه أن يواجه ويقاوم كُلّ الأشياء التي تقف أو تعرقل أو تجعل حدوداً لحريته.

---

(٥) Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement; a Historical Introduction*, Phaenomenologica; 5, 2nd ed. (The Hague: M. Nijhoff, 1965), vol. 3, p. 472.

(٦) Gilbert Varet, *L'Ontologie de Sartre*, bibliothèque de philosophie contemporaine, histoire de la philosophie et philosophie générale (Paris: Presses Universitaires de France, 1948), p. 2.

(٧) Jean-Paul Sartre, *Literary and Philosophical Essays*, translated from the French by Annette Michelson (New York: Criterion Books, [1955])

مأخوذ من: **سارتر: مفكراً وإنساناً**، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد (القاهرة: كتاب العربي للطباعة والنشر، ١٩٦٧)، ص ١٧٢.

الحرية الفنية، وهي تتمثل في اختيار حرية الإنسان وعلاقته الفنية والخلقية بالآخرين.

الحرية الاجتماعية السياسية، وهي تلك الحرية القائمة على العدم أو النفي، والعدم هو أصل الحرية، والحرية نفسها هي أصل العدم في هذا الكون، والإنسان في واقعه مشروع يعيش بذاته ولذاته، والحرية ملتزمة وتقتضي الاختيار، وحدود حرية الإنسان موضوعية وذاتية في آن واحد. وبالرغم من أن سارتر مهتم بالحرية الاجتماعية السياسية في تطور «فكرة الحرية» التي ينادي بها، والتي تتحدث عن استعباد وقهر الحريات الفردية واستغلالها، فإنه يمزج أو يستعمل الحرية الميتافيزيقية إلى جانب الحرية السياسية كعنصر أساسي في الحياة الاجتماعية للفوارق أو الصراع الطبقي، هذا ما توصل إليه في كتابه الثاني القيم **نقد العقل الجدلي** *(Critique de la raison dialectique)* (١٩٦٠)[٨] وأصبح يهتم أكثر بالحرية السياسية في كتاباته الأخيرة، ملتزماً بما كان يقول في نهاية الأربعينيات:

«إن هدفنا الملموس الذي هو معاصر وواقعي جداً، هو أن نحرر الإنسان. وهذا له ثلاثة جوانب: **أولاً**، الحرية الميتافيزيقية، جعل الإنسان واعياً وحراً كلية وأنه يجب أن يكافح ضدّ أي شيء يساهم في تحديد أو تقييد الحرية. **ثانياً**، الحرية الفنية، تتمثل في توسيع اتصالات الإنسان الحرة مع الأفراد الآخرين من خلال الفن، وبمساعدة ذلك لوضع الاتصالات مع مجال واحد من الحرية. **ثالثاً**، الحرية الاجتماعية والسياسية: تتمثل في تحرير المستضعفين والأفراد والآخرين»[٩]. حقيقة أن سارتر كان مهتماً بالأدب والفلسفة والسياسة، إذ كان موقفه تجاه الصراعات القائمة أثناء شبابه والتنافس الحاد بين الجمعيات والأحزاب السياسية يتمثل في استجوابه مع فرانسيس جونسون (Francis Jeanson) في ما بعد؛ إذ قال سارتر: «لم أكن شيوعياً ولم أكن اشتراكياً: أعتقد بأن بعض الإصلاحات يمكن أن تسمح للمجتمع البورجوازي بالبقاء وإنني مع هذا إصلاحي»[١٠]. علماً بأن سارتر لم ينضم إلى الحزب الشيوعي الفرنسي في الثلاثينيات، لأنه كان يعتقد ويرى بأن الحزب ضعيف سياسياً ومن دون قاعدة شعبية، زيادة على أنّه كان مهتماً بكتابة روايته الشهيرة **الغثيان**، بالرغم من أنّه كان يساند سياسة الجبهة الشعبية التي ينظر إليها بأنها تحقق الأمن والاستقرار والسلام

---

(٨) Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique, précédé de questions de méthode* (Paris: Librairie Gallimard, 1960)

(٩) «Jean-Paul Sartre é Berlin: Discussion autour des mouches,» *Verger* (Paris), vol. 1, no. 5 (1948), pp. 109-123.

(١٠) Francis Jeanson, *Sartre dans sa vie* (Paris: Seuil, 1974), p. 294.

والعدالة الاجتماعية في فرنسا والعالم، وتنتصر على أعدائها بحركتها النضالية. إذا قال في ما بعد: «كنت أساند الجبهة الشعبية مساندة كاملة، لكنني لم أنتخب لكي اعبر عن قراري وموقفي، وكنت أشعر بأنني في وسط الجماهير المكتظة والمؤيدة للجبهة الشعبية. والفكرة الغامضة للانتخاب لا تعبر أصلاً وأبداً عن الفكر الإنساني الملموس»[(١١)].

خامساً: الحرية والمقاومة ضدّ الاحتلال النازي لفرنسا

فعلاً، إن الحرب العالمية الثانية (١٩٣٩ ـ ١٩٤٥) هي التي غيرت حياة سارتر الفكرية وحولت شخصيته إلى اتجاه آخر، إذ قال: «إن الحرب حقاً ـ قد قسمت حياتي إلى قسمين ـ بدأت عندما كنت في الرابعة والثلاثين من العمر، وانتهت وأنا في الأربعين، وهذا كان بحقّ الانتقال من الشباب إلى سِنّ النضج[(١٢)]. وفي هذا الإطار أكدت كوهن سولال قائلة: «إن سارتر ١٩٤٥ لم يكن بسارتر ١٩٣٩»[(١٣)]. (وأنا بدوري أقول سارتر ١٩٤٥ ليس بسارتر ١٩٦٠)، إذ ألقي عليه القبض في الحرب العالمية الثانية من قبل الألمان مع أكثر من ١٤٠٠٠ جندي فرنسي الذين زجّ بهم في محتشدات ستالاق، وبقي سارتر سجين الحرب حتّى عام ١٩٤١. وفي عام ١٩٥٤ وصف لنا المحتشد قائلاً: «لقد فهمت ماذا كان في إحدى أمسيات نيسان/ أبريل ١٩٤١: ولقد بقيت شهرين في معتقل للمساجين، بل في علبة سمك، وفيها قمت بتجربة التقارب المطلق، وحدود المساحة الحية التي أعيش فيها كانت تتمثل في جسمي، وفي كُلّ نهار وليل أحسست بحرارة كتف أو جهة من الجسم. وهذا لا يحرج: لأن الآخرين هم أيضاً أنا. ومن هذا المحتشد كتب سارتر رسالة شخصية إلى سيمون دي بوفوار قائلاً: «لم أكن أشعر وأحس بفكرة الحرية إطلاقاً، ليس لسبب الحرب أو لظروف أخرى هي التي جعلتني لم أفكر في «فكرة الحرية» بل لسبب «مذكراتي» التي دونتها في كتيب صغير في ما بعد وحررتني من العبودية والأفكار المسبقة، حيثُ كتبت بعض الأفكار العفوية التي تخطر ببالي وأنا أعيش نهايتي»[(١٤)]. وبعد وفاة سارتر بسنوات عدة، قامت ابنته المتبناة أرليت الكايم (Arlette Elkaïm)

---

(١١) *Sartre: Un film*, réalisé par Alexandre Astruc et Michel Contat (Paris: Gallimard, 1977), p. 45.

(١٢) Jean-Paul Sartre, *Situation X* (Paris: Gallimard, 1976), p. 180.

(١٣) Annie Cohen-Solal, *Sartre: A Life*, translated by Anna Cancogni; edited by Norman MacAfee (New York: Pantheon Books, 1987), p. 131.

(١٤) رسالة إلى سيمون دي بوفوار (Simone de Beauvoir) في ٢٦ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٣٩، ورد في: المصدر نفسه، ص ١٤٠.

(Sartre) بجمع هذه المذكرات ونشرها ككتاب بعنوان **يوميات الحرب** *(Carnet de la drôle de guerre)*[(١٥)]. وفعلاً عندما أطلق سراحه من السجن نظراً إلى صحته النفسية، حاول سارتر أن ينظم ويوحد الأفراد لمقاومة النازيين، حيثُ أكدت سيمون دي بوفوار في ما بعد قائلة: «لقد فاجأني سارتر في مسائه الأول كغير عادته، لم يعدّ إلى باريس للتمتع بحلاوة الحرية كما قال لي بل للعمل والنضال.

كيف؟ . . . اعتقد بأننا منعزلون ومن دون قوة. . ويجب أن نتحد، وننظم حركة المقاومة»[(١٦)]. وتعتبر هذه الخطوة هي الأولى في حياة سارتر السياسية لاتخاذ موقف أساسي وسياسي تجاه الاستعمار الألماني، وأصبح من هنا يهتم بالنشاطات السياسية والعلمية التي تقوم ضدّ الحكم النازي في فرنسا. وعلى هذا الأساس شارك سارتر في مساعدة تأسيس «فوج المقاومة» الذي سمي في ما بعد «بالحرية والاشتراكية»، وأكد سارتر في ما بعد قائلاً: لقد أسسنا «الحرية والاشتراكية»، وقد اخترت هذه التسمية الصغيرة لأنني كنت اعتقد بأن الاشتراكية أو الحرية يمكن أن توجد[(١٧)].

وفي ١٩٤٥ قام سارتر بنشر أول عدد لمجلة **الأزمنة الحديثة** *(Les Temps modernes)* حيثُ شارك فيها معظم المفكرين الفرنسيين كسيمون دي بوفوار وريمون آرون وموريس مورلو بونتي. . . إلخ. وتعهد سارتر في مقدمة المجلة قائلاً: «والخلاصة، نيتنا هي أن نساهم في إحداث التغيير في المجتمع المحيط بنا[(١٨)]، وهو الهدف الأساسي الذي قامت من أجله هذه المجلة.

لقد تطورت أفكار سارتر وكتاباته السياسية وتوسعت إلى مجالات عدة وبخاصة في بداية الخمسينيات، أي عندما كتب مقالته السياسية بعنوان «الشيوعيون والسلام» (Les Communistes et la paix) التي كانت ردّاً على سجن السكرتير العام للحزب الشيوعي الفرنسي جاك دوكلوس (Jacques Duclas) في ٢٨ أيار/ مايو١٩٥٢ وهجومه العنيف والشديد ضدّ بورجوازية الدولة وتوسعها على حساب الطبقة العاملة، حيثُ قال إن الحزب الذي يقف بجانب العمال هو الحزب الشيوعي الذي يتماشى مع مصالحهم وتحقيق أهدافهم، إلى جانب ذلك دافع سارتر في هذه المقالة عن الحزب

---

(١٥) Jean-Paul Sartre, *Carnets de la drôle de guerre: Septembre 1939-mars 1940*, avec la contribution de Arlette Elkaïm-Sartre, blanche, nouvelle édition augmenté d'un carnet inédit (Paris: Gallimard, 1995).

(١٦) Simone de Beauvoir, *The Prime of Life*, translated by Peter Green (London: Penguin Books, 1965), p. 264.

(١٧) Simone de Beauvoir, *Adieux: A Farewell to Sartre*, translated by Patrick O'Brian (London: André Deutsh, 1977), p. 392.

(١٨) Jean-Paul Sartre, «Presentation,» *Les Temps modernes*, no. 1 (1945), p. 7.

الشيوعي الفرنسي وسياسة الاتحاد السوفياتي تجاه المعسكر الاشتراكي، على الرغم من أن سارتر ابتعد عن نشاطات الحزب والتعاون معه منذُ ١٩٤٨، ها هو قد عاد مرة أخرى لمساندته والوقوف بجانبه في ثوب جديد في ١٩٥٢ لكي يكسر الاتهامات التي تقول إنَّه من المؤيّدين لسياسة الولايات المحتدة الأمريكية. وفعلاً هذا التأييد الكامل للحزب الشيوعي الفرنسي بخاصة والاتحاد السوفياتي بعامة لم يكن نهائياً، حيثُ تراجع سارتر عن موقفه مرة أخرى تجاه الشيوعيين عامة عندما هاجم الاتحاد السوفياتي السابق بأسلحته الثقيلة شوارع بودابست سنة ١٩٥٦، وتكررت العملية مرة أخرى في تشيكوسلوفاكيا والتي أصبح فيها الاتحاد السوفياتي يعتبر كقوة إمبريالية بعد الولايات المحتدة الأمريكية، ومن هذه الحوادث الأليمة انقطعت العلاقة بين سارتر والشيوعيين التي كانت بين المدّ والجزر.

لقد ركز سارتر في مقالته هذه على دفاعه عن الحزب الشيوعي الفرنسي، وسياسة الاتحاد السوفياتي الخارجية، وندد بالعمليات التي يقوم بها اليمين الفرنسي المتطرف، واليسار القائم ضدّ الشيوعيين، وهذا يتمثل في الاختيار السياسي لسارتر، حيثُ قال: «كان من المهم رفض هذه الاتهامات إذا أراد الإنسان أن يكون بجانب الأمريكيين، وبعد هذا يبين سياسة الاتحاد السوفياتي تجاه بودابست التي لم توجد في عهد ستالين وعلاقاته مع يوغسلافيا في سنة ١٩٤٨، وكذلك تكرار العمليات في تشيكوسلوفاكيا والتي كانت كأعمال القوة الإمبريالية»[١٩].

وقال في دفاعه عن سياسة الحزب الشيوعي الذي يمثل إرادة الأغلبية في ذلك الوقت، إنَّه هو الممثل الشرعي للطبقة العاملة في فرنسا، حيثُ أعلن مساندته وتأييده الكامل لهذا الأخير مؤكداً: «أبرهن وفقاً لمبادئي وليس لمبادئهم»[٢٠]. وفي دفاعه عن سياسة الاتحاد السوفياتي قال سارتر: إن السوفيات يعملون من أجل تحقيق السلام والأمن في العالم، ويعتقد سارتر بأن الاتحاد السوفياتي في استطاعته أن يحتل أوروبا بكاملها في أسبوع بالرغم من القواعد العسكرية الأمريكية المتواجدة في القارة.

حقيقة إن تجربة الحرب العالمية الثانية لها تأثيرها العميق في فكر سارتر، حيثُ إنّه تخلّى عن ما يسمى بالفلسفة التأملية، إذ يرى أن الحرب هي التي كانت السبب الرئيسي في تفكيرنا الاستعمار ـ والمقاومة، وعلى الرغم من هذه الصعوبات والمحن التزم سارتر بمبدئه ووقف بجانب المضطهدين، حيثُ كان يدرك أن التاريخ

---

(١٩) Jean-Paul Sartre, *Between Existentialism and Marxism: Sartre on Philosophy, Politics, Psychology, and the Arts*, translated by John Mathews (London: Verso 1983).

(٢٠) Jean-Paul Sartre, «Les Communistes et la paix,» *Les Temps modernes*, no. 818 (1952), p. 706.

سيسجل الأحداث، وفعلاً لقد كتب سارتر عند نهاية الحرب قائلاً:

«إننا لم نكن أبداً أحراراً بمثل ما كنا في ظلّ الاحتلال الألماني، لقد فقدنا كُلّ حقوقنا، وبخاصة حقّ التعبير. . . وأن الاختيار الذي أختاره كُلّ واحد لنفسه كان أصيلاً لأنه كان يعمل بحضور الموت. . . وهكذا فإن أقوى الجمهوريات قد تأسست في الظلّ وفي الدمّ. كُلّ واحد من مواطنيها يعلم بأنَّه مسؤول أمام الجميع، ولكنه لا يمكن له إلا الاعتماد على نفسه. وكُلّ واحد منهم يحقق دوره التاريخي في ظلّ اللامبالاة التامة. كُلّ منهم يعمل من أجل أن يكون هو بذاته في حرية ضدّ المستغلين، كما يختار حرية الجميع»[٢١].

سادساً: حرية المقاومة ضدّ الاحتلال الفرنسي للجزائر

عندما انفجرت الثورة الجزائرية في تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٥٤، وبدأت تؤثر في الأوساط السياسية والثقافية، وجد سارتر نفسه يواجه وضعاً سياسياً جديداً: أي التزام نحو وطنه فرنسا من جهة، والتزام نحو فلسفته التي تنادي بتحقيق «فكرة الحرية» من جهة أخرى. وانطلاقاً من مبدئه الذي يقول إن حريتي هي حرية الغير. وفي استجوابه مع سيمون دي بوفوار وضّح سارتر قائلاً: «انظر إلى موقفي تجاه الثورة الجزائرية... وهي الفترة التي تخليت فيها عن الحزب الشيوعي، لأن مطالب الحزب ومطالبي لم تكن واحدة، فالحزب يرى استقلال الجزائر بطريقة خاصة وغامضة، بينما نحن متفقون مع جبهة التحرير الوطني لتحقيق الاستقلال في المستقبل القريب»[٢٢].

ومن أهم المثقفين الذين وقفوا إلى جانب الشعب الجزائري بصدق وإخلاص حتّى تحقيق استقلاله وحريته، كما يتبين لنا من خلال كتاباته ونشاطاته السياسية، هو جان بول سارتر الذي صرح مرات عدة بأن هدفه يتمثل في تحقيق «فكرة الحرية» التي كان ينادي بها قبل الحرب العالمية الثانية وبعدها، وفي استجوابه مع المجلة الأمريكية **بلاي بوي** *(Playboy)* أكد سارتر قائلاً: «أنا من النخبة المثقفة، ولست من رجال السياسة، لكن كمواطن في استطاعتي أن أشارك مع جماعة الضغط. وهذا يبين لماذا كنت صادقاً ومخلصاً مع الجزائريين وهذا هو في رأيي عمل المواطن. وبما أن مهارتي وبراعتي تكمن في ثقافتي، استطيع كمواطن أن أخدم أو أشارك بالكتابة»[٢٣].

وإضافة إلى ذلك يبقى البحث عن الحقيقة مجالاً واسعاً بالنسبة إلى سارتر، إذ

(٢١) Jean-Paul Sartre, *Situation III* (Paris: Gallimard, 1949), pp. 11-14.

(٢٢) Beauvoir, *Adieux: A Farewell to Sartre*, p. 367.

(٢٣) «Interview with Jean-Paul Sartre,» *Playboy* (May 1965), p. 74.

يعتقد بأن: «الحقيقة تبقى دائماً للبحث لأنها ليست لها نهاية. . والحقيقة الكلية يمكن التوصل إليها بالرغم من أنّه لا يوجد أي إنسان بإمكانه الوصول إليها اليوم»[(٢٤)].

نستنتج من خلال ما تقدم بأن الأرضية الأساسية لكتابات ونشاطات سارتر السياسية قبل الحرب العالمية الثانية وأثناءها، حيثُ إنَّ هذه الأعمال المتمثلة في التجربة الفعلية جعلته يحدد لنفسه موقفاً، تجاه الشعوب الأخرى، وسوف نرى كيف بدأ يهتم بالثورة التحريرية للشعب الجزائري مع بعض المثقفين اليساريين الفرنسيين.

إذاً ما هو موقف جان بول سارتر تجاه الثورة التحريرية الجزائرية في سنواتها الأولى؟

إن سارتر الأديب والفيلسوف الذي يمثل الفلسفة الوجودية المعاصرة هو في الحقيقة عند اندلاع الثورة الجزائرية في تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٥٤، كان مهتماً بالنشاطات العلمية والثقافية في فرنسا وخارجها، حيثُ حضر مؤتمرات عدة وملتقيات وندوات في كُلّ من بلجيكا وموسكو وبرلين وبكين بصحبة سيمون دي بوفوار. وفي حزيران/ يونيو ١٩٥٥ حضر مؤتمر «حركة السلام» في هلسنكي مع سيمون دي بوفوار حيثُ نادى في تدخله في هذا المؤتمر بنوع جديد من السلام الذي لا يعني أوروبا المستعمرة فقط، بل يمتد ليشمل كُلّ العالم بما فيه العالم المستعمر بخاصة. وهناك قابل الوفد الجزائري الذي شارك في «حركة السلام العالمية»، حيثُ ناقش معهم الوضعية المأساوية في الجزائر والعوامل الأساسية التي أدت إلى قيام الثورة. وأكدت سيمون دي بوفوار قائلة: «نعم. . . لقد التقينا ببعض الجزائريين الذين شرحوا لنا الوضعية في الجزائر»[(٢٥)]. يبدو أن سارتر تجاهل بطريقة أو بأخرى عوامل انفجار الثورة الجزائرية مثل أغلبية المثقفين الفرنسيين، لأنه كان مهتماً بكتابة روايته **نيكرازوف** *(Nekrassov)* المكونة من ثماني حلقات والتي نشرت فيما بعد في مجلة **الأزمنة الحديثة**، وكذلك كان مشغولاً بتدعيم علاقته السياسية مع المعسكر الاشتراكي. وتدريجياً لاحظ سارتر بأن فرنسا تواجه وضعية جديدة في الجزائر، وأدرك حقيقة هذه الثورة الفتية في ٢٧ كانون الثاني/ يناير ١٩٥٦ عندما نادى أندري ماندووز (Andre Mandouze)[(٢٦)]، أستاذ الأدب في جامعة الجزائر، بجمعية عامة «للجنة العمل» (Comite d'action) في باريس، وقال لهم: «كنت في عاصمة الجزائر

---

(٢٤) Sartre, *Situation X*, pp.148-149.

(٢٥) Beauvoir, *Adieux: A Farewell to Sartre*, p. 366.

(٢٦) أندري ماندووز كان من المقربين لقيادة جبهة التحرير الوطني أمثال عبان رمضان ويوسف بن خدة، وقد حاول أن يخلق جسر وساطة بينهم وبين الحكومة الفرنسية، انظر: André Mandouze, *La Révolution algérienne par les textes* (Paris: F. Maspero, 1961).

هذا الصباح . . . أبلغكم تحية الثورة الجزائرية»[٢٧]، علماً بأن الحاضرين في القاعة، سال فاغرام (Salle Wagram)، قدموا احتجاجهم وقالوا: «من أجل احترام حقوق الشعب يجب أن يحكم نفسه بنفسه . . . من أجل الحلّ السلمي لمشكلة الجزائر . . . إلخ[٢٨].

ومن هذه الجمعية العامة للمثقفين بدأ سارتر يفكر في تحديد موقفه من الثورة الجزائرية، حيثُ كان يراها في البداية على أنها «مشكلة اقتصادية» ويجب توفير الخبز لتسعة ملايين نسمة، وتقييمه للوضع يرد في العبارة التالية: الشيء الوحيد الذي يمكننا ويجب علينا محاولته ـ هو اليوم الأهم ـ من أجل النضال بجانبه لكي ننقذ كلاً من الجزائريين والفرنسيين من طغيان الاستعمار[٢٩].

وعندما بدأ معظم المفكرين الفرنسيين يكتبون عن الثورة الجزائرية ويبينون نتائجها وأبعادها السياسية وطرق التعذيب التي تمارسها الوحشية والهمجية العسكرية الفرنسية على الجزائريين في المحتشدات المملوءة بالمواطنين الأبرياء، كتب سارتر مقاله الأول في مجلة **الأزمنة الحديثة** (١٩٥٦) بعنوان: «الاستعمار هو النظام» (Le Colonialisme est un système) ونادى بالاعتراف بالجزائر كدولة والدخول في المفاوضات مع جبهة التحرير الوطني الممثل الشرعي للشعب الجزائري. وفعلاً لقد حقق سارتر في صلب الموضوع أو المشكلة، وأدرك بأن البعد السياسي والاقتصادي كان مخططاً من قبل الإدارة الفرنسية، إذ يحلل ويقول:

«نحن فرنسيو المتربول، الدرس الوحيد الذي نستنتجه من المعطيات السابقة أن الاستعمار في حالة تحطيم نفسه بنفسه . . ودورنا هو مساعدة الاستعمار لكي ينتحر ليس فقط في الجزائر ولكن أينما كان، إن أولئك الذين يفكرون في التخلي هم أغبياء لا يمكن التخلي عن شيء لا نملكه أصلاً. بل بالعكس يجب إنشاء علاقات جديدة مع الجزائريين بين فرنسا حرة وجزائر متحررة»[٣٠].

وتدريجياً لاحظ سارتر بأن المشكلة ليست اقتصادية أو سياسية فقط، بل تطورت وأصبحت استغلالية ووحشية حيثُ طبق الجيش الفرنسي طرق وأساليب التعذيب على الشعب الجزائري، وعلى الرغم من أن التعذيب محرم في الأديان السماوية،

---

(٢٧) Cohen-Solal, *Sartre: A Life*, p. 368.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٣٦٨.

(٢٩) Jean-Paul Sartre, «Le Colonialisme est un systéme,» *Les Temps modernes*, no. 123 (1956), p. 1368.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٣٧١.

وممنوع في جميع القوانين الوضعية. ويذهب معظم المفكرين في تعريفاتهم بأن التعذيب هو الفعل الذي يسبب للإنسان الشعور بالألم القاسي والذي يقوم بالعمل الوحشي اللاإنساني كعقوبة... إلخ والتعذيب عند سارتر أثناء الثورة التحريرية للجزائر: ليس التعذيب مدنياً أو عسكرياً ولا فرنسياً على وجه التخصيص، أنّه وباء يكتسح العصر كُلّه... ولكنه يطبق بانتظام خلف ستار المشروعية الديمقراطية، يمكن تعريفه بأنَّه مؤسسة نصف سرية، فهل أسبابه واحدة في كُلّ مكان؟[٣١]

وفعلاً في مقدمته لكتاب **الاستجواب** *(La Question)* عام ١٩٥٨ لهنري الليغ (Henri Alleg) كتب سارتر عن التعذيب بعنوان «الانتصار» (Une Victoire)، حيثُ أدرك بأن الضحية التي تقاوم طرق التعذيب بنجاح مثل هنري الليغ ـ اليهودي الأصل والعضو في الحزب الشيوعي الجزائري ومحرر جريدة *(Alger Republicain)* والذي ألقي عليه القبض من قبل جلادي الجنرال ـ جاك ماسو (Jacques Massu) في حزيران/ يونيو ١٩٥٧ ـ ويجب على الضحية التي تقاوم بشدة أن تبين إرادتها وشجاعتها فوق ذلك الذي يسمى بـ «الإنسانية»، أي بمعنى آخر ينبه المعذبين ويشجعهم لمقاومة أساليب التعذيب والاستنطاق المفروضة عليهم من قبل الاستعمار الفرنسي الذي كان يعذب من قبل الغستابو الألمان أثناء الحرب العالمية الثانية، حيثُ يؤكّد سارتر ويقول: أما في التعذيب، هذه المباراة الغربية فإنما يقيس الجلاد نفسه بالضحية من أجل صفة الإنسان، وكُلّ شيء يحدث كما لو أنهما لا ينتميان معاً إلى الجنس البشري... يجب على خيانتها أن تحطمها وتخلّص المجتمع منها إلى الأبد، وأن من يستسلم للاستجواب لم يكن يراد فقط قسره على الكلام، وإنَّما هو قد دفع إلى الأبد بصفة كونه: أقل من إنسان[٣٢].

يبدو لي أن سارتر تجاهل تعذيب الجزائريين الذين قاوموا مختلف أساليب وطرق التعذيب، وعانوا من كثرة التشريد منذُ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٥٤، وتدريجياً أصبح سارتر مثل أغلبية المثقفين الأجانب، يدرك حقيقة التعذيب في الجزائر، وهذا عندما قامت غستابو الجنرال ماسو بتعذيب الليغ. وهنا يمكن القول إن سارتر لم يتفهم ولم يسمع عن وضعية التعذيب في الجزائر أو يعلن عنها مثل بقية المثقفين الفرنسيين، وعلى هذا الأساس لا يمكن أن نواجه انتقاداتنا لموقف سارتر نحو تجاهله لطرق التعذيب المفروضة على الجزائريين لأنه لم يشاهد الضحايا، لكن كمثقف يجب أن يلتزم

---

(٣١) جان بول سارتر، **عارنا.. في الجزائر**، ترجمة عايدة إدريس وسهيل إدريس، ط ٢ (بيروت: دار الآداب، ١٩٥٨)، ص ٥٦ ـ ٥٧.

(٣٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٦٠ ـ ٦١.

ويقبل هذه «المسؤولية الاجتماعية التاريخية» التي جعلته يوضح قائلاً:

. . . « إنهم يعتقلون هنا وهناك بالمصادفة كُلّ مسلم قابل للاستجواب طوعاً: إلا إذا قدموا شهادة كاذبة أو اتهموا أنفسهم مجاناً بجريمة ما تخلصاً من العذاب. أما أولئك الذين يستطيعون أن يتكلموا، فمن المعلوم أنهم يصمتون، كلهم أو جلهم، فلا (أودين)(٣٣) ولا (الليغ) ولا (غارودج)(٣٤) قد فتحوا أفواههم. ولا شكّ أن جلادي (الأبيار) أوسع معرفة هنا في هذا الصدد»(٣٥).

فعلاً إن أبشع أنواع طرق التعذيب التي فرضت على الجزائريين أثناء الثورة التحريرية، أصبحت كملحمة تاريخية مرّ بها الشعب الجزائري (ومن المفروض أن يكون هناك انتقام، عاجلاً أو أجلاً)، لأن الحكومة الفرنسية كانت تعلم علم اليقين بهذه الطرق الإنسانية والبشعة والقذرة، ولا يمكن للإنسان العادي أو الضعيف أن يستوعبها أو يسمع عنها، حيثُ تدّعي هذه السلطة السياسية بأنها منفصلة تماماً عن القوات العسكرية، ولهذا فهي ليست مسؤولة عن هذه الجرائم البشرية. وعلى الرغم من أن الأدلة التي قدمها أحد الضباط العسكريين غودارد (Godard) عند محاكمته في المحكمة العسكرية بتهمة التمرد والعصيان على سيادة الدولة والانضمام إلى المنظمة العسكرية السرية (OAS) حيثُ أعترف محاميه وقال: أصرح بشرفي أن غودارد، مثل المئات الآخرين من الضباط، يتلقى أوامر من السلطات العليا الفرنسية للتعذيب لكي يتحصل على المعلومات، وأنا لا أعرف ما هي المصالح العليا في السلطة التي تعطي الأوامر في هذا الشأن، ولا نستطيع أن نجد لها أثراً(٣٦).

لقد اهتم سارتر بتطور الثورة الجزائرية، لأنه يرى أن المثقف الواعي يجب أن يقبل «المسؤولية الاجتماعية» لا كمثل عامة المواطنين فقط بل كفرد له مميزات خاصة وفرصة ثمينة، وعبقريته الفذة قد تجعله يؤثر على عامة الناس. والمثقف يجب عليه أيضاً أن يلتزم بمبادئه ومواقفه لكي يدافع عن الإنسان كمفهوم اجتماعي. وهذا المفهوم الذي يكون فيه الوجوديون مثقفون باهتمام، يمكن القول إن هذا هو الذي جعل سارتر يهتم ويلتزم شخصياً بالثورة الجزائرية في نهاية الخمسينيات وبداية

---

(٣٣) مورس أودين (Maurice Audine) أستاذ بجامعة الجزائر وعضو في الحزب الشيوعي الجزائري، ألقي عليه القبض قبل هنري الليغ وعذب بأبشع أنواع طرق التعذيب.

(٣٤) السيدة جاكلين غارودج (Jacqueline Guerroudj) كانت طالبة سيمون دي بوفوار، وهي الطالبة الممتازة التي جاءت إلى الجزائر كمعلمة وتزوجت، وتعذبت مع أعضاء جبهة التحرير الوطني، مثل الجزائريين.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٥٨.

(٣٦) Jean Mark Théolleyre, *Ces procés qui ébranlérent la France* (Paris: Bernard Grasset, 1966), p. 338.

الستينيات حيثُ صدق عندما قال: «يختار الإنسان موقفاً وأن يظل مخلصاً لهذا الموقف الذي يختاره... وهذا ما أفعله دائماً».

ومن هنا نستطيع القول إن سارتر التزم بمبادئه ومواقفه التي أعلن عنها قبل الحرب العالمية الثانية وبعدها في مؤلفاته الأدبية والفلسفية والسياسية عامة، وأثناء الثورة الجزائرية بخاصة، والتي قامت ضدّ الظلم والطغيان والعبودية. ولكن كيف يصف لنا سارتر أنواع التعذيب في الجزائر؟

سابعاً: مقاومة التعذيب

عند نهاية الحرب العالمية الثانية تنفس الشعب الفرنسي الصعداء واستراح من جرائم النازية وطرق التعذيب المطبقة عليهم من قبل جيش الغستابو في الأربعينيات. وفي كانون الأول/ديسمبر ١٩٤٨، جاء إعلان حقوق الإنسان ومنع ما يسمى بالتعذيب: «لا أحد يوضع موضع التعذيب أو يعامل بسوء المعاملة أو يعاقب بعقوبة قاسية»[٣٧].

وأثناء الثورة الجزائرية عرّف التعذيب كما جاء في اتفاقية جنيف: «فالأفراد.. في جميع الحالات والأوضاع سيعاملون معاملة إنسانية.. وكُلّ الأفعال ستبقى ممنوعة في جميع الأوقات وفي جميع الأماكن... وعنف الحياة، وبخاصة القتل بجميع أنواعه.. ويشوه أو يفسد، وحشية المعاملة القاسية، والتعذيب»[٣٨].

بينما التعذيب أثناء الثورة التحريرية: «فكان ضربات بالدبوس على النقرة، لكمات، ماء يبتلع بالقوة، تعليق بالأذرع والأرجل... كهرباء في الأصابع وعلة الأذن... المغطس... ضرب بالسياط على أخمص القدمين وعلى الأجزاء الجنسية... كهرباء على الأجزاء الجنسية.. وحين ينتهون من ذلك يغرسون سكيناً بين الكتفين»[٣٩]، والتعذيب عند سارتر الذي أدان فيه فرنسا التي كانت قد أدانت منذُ خمسة عشرة سنة ألمانيا على استعمالها أبشع طرق التعذيب على الشعب الفرنسي، حيثُ ذكرهم بما كانوا عليه أثناء الحرب العالمية الثانية، قائلاً:

«إن الفرنسيين يكتشفون، في غمرة دهشتهم، هذه الحقيقة الهائلة:

---

(٣٧) General Assembly Resolution 217 (111), 10 December 1948, UN Doc, A/810 at 71.

(٣٨) International Committee of the Red Cross, ed., *Basic Rules of the Geneva Conventions and their Additional Protocols* (Geneva: The Committee, 1983), pp. 52-53.

(٣٩) بيار هنري سيمون، **ضد التعذيب في الجزائر**، ترجمة بهيج شعبان (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٥٧)، ص ٥٤ ـ ٥٥.

إذا لم يكن هناك ما يحمي أمة ضدّ نفسها، لا ماضيها، ولا أماناتها، ولا قوانينها الخاصة، وإذا كانت خمس عشرة سنة كافية لتحويل الضحايا إلى جلادين، فذلك لأن الظرف هو وحده الذي يقرره:

فحسب الظروف يستطيع أي كان وفي الوقت نفسه، أن يصبح ضحية أو جلاداً»[٤٠].

على الرغم من أن سارتر أدان استعمال طرق التعذيب في الجزائر ولم يشاهد المعذبين، إلا أنّه حمّل المسؤولية التاريخية الجماعية لفرنسا نحو طرق التعذيب التي ظهرت في بداية الخمسينيات. وهذا التنديد والالتزام الذي التزم به سارتر، لم يكن نابعاً من أفكاره وفلسفته فقط، بل من المسؤولية الاجتماعية وتطور أفكاره وكتاباته التي تنادي «بفكرة الحرية»، والتي تسعى إلى تحقيق حرية الفرد[٤١].

وفي مقدمة كتاب **الاستجواب** لهنري الليغ، كتب سارتر عن البطل الذي قاوم شتى أنواع التعذيب ونجاحه على الجيش الفرنسي الذي يقوم بتعذيبه قصد الحصول على المعلومات بواسطة الألم القاسي، وأي معلومات يريدونها جلادو الجنرال جاك ماسو؟ وهنا استنتج سارتر بأن الليغ قاوم بشجاعة وبإرادة كاملة، وفوق هذا أنّه تجاوز ما يسمى بالإنسانية، وكتب قائلاً:

أما في التعذيب، هذه المباراة الغريبة، فإنما يقيس الجلاد نفسه بالضحية من أجل صفة الإنسان، وكُلّ شيء يحدث كما لو أنهما ينتميان معاً إلى الجنس البشري، إن هدف الاستجواب لا يقتصر على إجبار الضحية على الكلام وعلى الخيانة: بل على الضحية أن تشير على نفسها بالصراخ والخضوع على أنها بهيمة بشرية، في عيون الجميع وفي عينيها بالذات. يجب على خيانتها أن تحطمها وتخلص المجتمع منها إلى الأبد. وأن من يستسلم للاستجواب لا يراد فقط قسره على الكلام، وإنَّما هو قد دمغ إلى الأبد بصفة كونه: أقل من إنسان[٤٢].

وتجدر الإشارة هنا بأن سارتر كتب سنة ١٩٤٩ روايته المسرحية بعنوان: **موت بلا قبور** (Morts Sans Sepulture)، والتي كانت من دون بطل على الرغم من أن الرواية كانت بطولية، حيثُ نجد خمسة مقاومين في هذه الرواية من دون سلطة، وتحدث

---

(٤٠) Jean-Paul Sartre, *Situation V* (Paris: Gallimard, 1976), pp. 70-73.
نقلاً عن: سارتر، **عارنا... في الجزائر!**، ص ٤٧.

(٤١) Jean-Paul Sartre, *What is Literaturé*, tr. from the French by Bernard Frechtman (New York: Philosophical Library, 1949), p. 29.

(٤٢) سارتر، المصدر نفسه، ص ٦٠ ـ ٦١.

الأشياء لهم من دون أن يقوموا بتغييرها. وفي هذه الرواية نجد المثقف هنري يمثل شخصية مطابقة لأفكار سارتر وبخاصة وعندما كتب قائلاً: «إنك مهتم كثيراً بنفسك، هنري، تريد أن تسترجع وتحرر حياتك. . . الجحيم، وما تطمح إليه هو العمل، وستنقذ حياتك من الصفقات»[٤٣]. وسيمون دي بوفوار بدورها وصفت الوضع والظروف التي كتب فيها سارتر هذه الرواية وقالت: «لقد فكر سارتر بعمق في التعذيب لمدّة أربع سنوات كاملة، وحده، ومع أصدقائه أيضاً، حيثُ خطرت بباله معظم الأفكار لكتابة هذه الرواية»[٤٤].

وبعد تسع سنوات من كتابة هذه الرواية المسرحية، يبدو أن سارتر وجد نفسه في الوضعية نفسها، ولكن هذه المرة مع البطل الحقيقي هنري الليغ، الذي قاوم بشجاعة وبإرادة كاملة أساليب التعذيب المطبقة من قبل الجيش الفرنسي في الجزائر، وبهذه الطريقة أدرك سارتر حقيقة التعذيب المفروضة على الشعب الجزائري، وندد بهذه الطرق البشعة التي تقلل من قيمة الإنسان وتجعله مثل الحيوان الذي يئن عند موته، وكتب قائلاً:

«لقد فرض التعذيب نفسه تلقائياً، وقد أصبح «روتينياً» قبل أن يلاحظ الناس ذلك، غير أن الحقد البشري الذي يتمثل فيه إنَّما يعبّر عن العنصرية لأنه إنَّما يراد تهديم الإنسان نفسه بكل صفاته الإنسانية: الشجاعة والإرادة والذكاء والأمانة، الصفات نفسها التي يطالب بها المستعمر. ولكن إذا أستخف الغضب بالأوروبي إلى درجة أن يحتقر صورته نفسها، فذلك لأن عربياً قد عكس هذه الصورة»[٤٥].

إن الليغ هو أول من بلّغ الرأي العام الفرنسي والعالمي عن طرق التعذيب المفروضة على الشعب الجزائري منذُ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٥٤، وفي كتابه، **الاستجواب** شرح لنا كيف تمّ تعذيبه من قبل السلطات العسكرية الفرنسية في الجزائر، والتي أصبحت وتحولت إلى غستابو الخمسينيات، حيثُ تفتخر وتعتز بهذا التشبيه للجيش النازي الألماني، إذ قال: «حسناً، الفرنسي! وقف بجانب الفئران ضدنا؟ . . .» منبطحاً! . . .»

لقد حاربنا في الهند الصينية وهذا يكفينا لكي نعرف أمثالك، هنا غستابو! هل

---

(٤٣) Jean-Paul Sartre, «The Victors,» in: Jean-Paul Sartre, *Three Plays*, translated from the French by Lionel Abel (New York: A.A. Knopf, 1949), p. 78.

(٤٤) Simone de Beauvoir, *Force of Circumstance*, translated from the French by Richard Howard (New York: Putnam, [1965]), p. 112.

(٤٥) سارتر، **عارنا. . في الجزائر!**، ص ٦٣ ـ ٦٤.

تعرف معنى غستابو؟ وبعدئذ بسخرية وبتهكم: إذاً لقد كتبت مقالات حول التعذيب أيها اللقيط! حسناً! والآن هو دور القسم العاشر للجنود المظليين الذين سيقومون بعملهم لك(٤٦).

حقيقة أن الجلادين يصفون أنفسهم بالأكابر والعظماء والأقوياء، وأيضاً يشبهون أنفسهم بغستابو الخمسينيات لأنهم يريدون إقناع أنفسهم أولاً ثُمّ ضحيتهم ثانياً وذلك بالسلطة الخفية، حيثُ يحاولون أن يقنعوا ضحيتهم بأنها لا تنتمي إلى عالمهم، كما قال سارتر: ما هؤلاء الجلادون أولاً؟ أهم ساديون؟ أم هم ملائكة غاضبون؟ أم هم أسياد حرب ذوو أهواء مرعبة؟ إن كان علينا أن نصدقهم فإنهم خليط من هذا كُلّه... إنهم يودون أن يقنعوا أنفسهم ويقنعوا الضحية بسيادتهم المطلقة... فالمهم أن يشعروا السجين بأنَّه ليس من جنسهم: ولذلك يعرونه من ثيابه ويربطونه بشدة ويهزأون منه، ويمر الجنود بالقرب منه ذهاباً وإياباً، يقذفونه بشتائم وتهديدات بلامبالاة تريد أن تكون هادئة(٤٧).

وفعلاً إن التعذيب الذي ظهر في الجزائر بعد تسع سنوات من انتهاء الحرب العالمية الثانية، نبه الرأي العالمي وبخاصة في حزيران/ يونيو ١٩٥٧ ـ أي عندما تعذبا الفرنسيان أو دين الليغ اللذان تعاطفا مع أهداف جبهة التحرير الوطني، وكسبا المساندة والتأييد من بعض المثقفين الفرنسيين، وذلك لكونهما فرنسيين على الرغم من أن الشعب الجزائري بمختلف شرائحه طبقت عليه شتى أنواع التعذيب، فالشباب والشيوخ والنساء وحتى الأطفال، تعذبوا بوحشية قاسية وذلك لإجهاض الثورة وتحطيم أهداف وآمال الشعب الجزائري المتمثلة في الاستقلال والحرية ـ لقد اعترف أحد الضباط الفرنسيين الذين شاركوا في «حرب الجزائر» وهو بيار اليولات الذي نشر وثائقه المجمعة أثناء الثورة التحريرية (١٩٥٤ ـ ١٩٥٧) «كوثائق الجزائر» (Documents: Algérie) حيثُ كتب في هذه الوثائق قائلاً بما أن التعذيب أصبح من الطرق الرسميّة التي تستعمل للبحث عن ما يسمى «بالاستنطاق» للحصول على المعلومات قصد التقليل من العمليات الفدائية وضبط الحركة النضالية، فإن فرنسا قامت بتأسيس مؤسسات التعذيب أكثر من تأسيسها لمدارس التعليم ومستشفيات المرضى، إذ يوجد في كُلّ ثكنة جناح خاص للتعذيب ومجهز بأحدث الوسائل وأغلبها كانت مستعملة من قبل الجيش النازي، وكتب الضابط اليولات عن المؤسسة العسكرية التي ينتمي إليها: بأن الجلادين كانوا ينامون أثناء النهار ويقومون بهجمات

---

(٤٦) Henri Alleg, *The Question*, translated by John Calder (London: Lalder, 1958), p. 41.

(٤٧) سارتر، المصدر نفسه، ص ٥٢ ـ ٥٣.

سرية في الليل لقتل الأبرياء أو لحرق المنازل والبيوت القصديرية لانتهاك حرمات المسلمين في مخابئهم، أو لصحب المشبوهين وتعذيبهم في الغرف المخصصة لهم، وهذه العملية أصبحت روتينية عند جلادي الخمسينيات[٤٨]. ويرى صاحب هذه الوثائق بأن هذه المجموعة التي تقوم بتعذيب وجلد الأبرياء الجزائريين، تبنت الطريقة القديمة الموروثة من الغستابو النازية، ومنهم من يدعي بأنَّه من منطقة الألزاس (Alsatiens) قصد تقريبهم للألمان وبتثبيت وزرع فكرة الغستابو في ذهنية ضحيتهم. وفعلاً إن هذه الأعمال المتوحشة التي أصبحت عادية بالنسبة إلى الجيش الفرنسي في الجزائر، كانت خطة جهنمية يقوم بتنفيذها والإشراف على تطبيقها الضباط، قصد إخماد نار الثورة، حيثُ كتب اليولات في مذكراته قائلاً:

«هذه الفرق الخاصة تشتغل بالاعتماد على رحمة النقيب المثقف، الذي لا يؤمن بوجود اليأس والألم ـ وبخاصة ألم الغير. لقد كانوا ثلاثة أفواج يشتغلون في هذه الأعمال اللاإنسانية ويدخنون (لكي يتمتعوا بالمناظر البشعة ولكي لا يملوا من هذا الروتين).

وهدفهم ينحصر في تعذيب المساجين العراة، واحد تلو الآخر من الصباح إلى الليل، وتحت رقابة مشددة لهيئة الاستنطاق[٤٩].

وسارتر بدوره لم يلتزم الصمت أو السكوت تجاه تصرفات وسلوك الجلادين تجاه المعذبين، وإنَّما ندد بشدة بالحكومة الفرنسية وبوحشية السلطات العسكرية، ويذكرهم فيما كانوا عليه أثناء الحرب العالمية الثانية، قائلاً:

«في عام ١٩٤٣ في شارع لوريستن كان فرنسيون يصرخون من القلق والألم، وكانت فرنسا كلها تسمعهم آنذاك، ولم يكن مصير الحرب أكيداً، ولم نكن نود أن نفكر في المستقبل، ومع ذلك فإن شيئاً واحداً كان يبدو لنا مستحيلاً. أن يكون باستطاعتنا أن نجعل رجالاً يصرخون يوماً ما بسببنا. والمستحيل ليس كلمة فرنسية:

ففي عام ١٩٥٨ يعمد في الجزائر إلى التعذيب المستمر المنتظم، والكُلّ يعلم ذلك من السيد لاكوست إلى مزارعي لا فيرون، ولا أحد يتكلم عن ذلك، أو أن أصواتاً تتلاشى في السكون، لم تكن فرنسا تحت الاحتلال أبكم منها الآن، بالرغم من أنها كان لها العذر في أن تحمل السلاح»[٥٠].

---

(٤٨) Pierre Leulliette, *St. Michael and the Dragon; Memoirs of a Paratrooper*, translated by John Edmonds; with a foreword by Max Lerner (Boston, MA: Houghton Mifflin, 1964), p. 233.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٢٣٢.

(٥٠) سارتر، المصدر نفسه، ص ٤٦.

ويؤكد سارتر بأن هدف الجلادين لم يتمثل في الحصول على المعلومات لنشاطات الحركة التحريرية كما يدعون، أي معلومات يريدونها، بل هو في الحقيقة أن يستسلم الضحية «للاستجواب» ويشعر بأنَّه «أقل من إنسان»، وعلى هذا الأساس ندد بوحشية القرن العشرين المرتكبة ضدّ الإنسانية والتاريخ البشري حيثُ قال:

وبعد، فما جدوى إقلاق ضمير الجلادين؟ إذا فكر أحدهم بأن يقول شيء، أسرع الآخرون إلى الردّ عليه بقولهم: (إذا فقدنا إنساناً فإننا نجد عشرة بدلاً منه). . . لا، إنَّه لا يكفي أن نعاقب بعض الأفراد ونعيد تربيتهم، ولن نستطيع أنسنة حرب الجزائر، فقد قام فيها التعذيب تلقائياً، وأدت إليه الظروف وعمقته النعرات العنصرية،

وإذا كنا نود أن نضع حداً لهذه الأعمال الوحشية القذرة الكئيبة، وأن ننقذ فرنسا من العار وننقذ الجزائريين من الجحيم، فليس أمامنا إلا وسيلة واحدة: أن نفتح المفاوضات ونعقد السلام[٥١].

النصر للجيش الفرنسي لكي لا يشعروا بالهزيمة التاريخية مهما كانت نتائج المعارك الحربية التي ينتهجونها في مستعمراتهم، وإن أهم المميزات التي منحت لتحويل السلطة العسكرية إلى الجزائر هي طرق التعذيب، حيثُ يبدو أن سيمون دي بوفوار على صدق عندما قالت:

«. . . وعندئذ نتأكد بأن هناك كالعادة حصة التعذيب». وكأن يسير على وتيرة واحدة طبعاً، المهماز الكهربائي، الغطس في البرميل المملوءة بالماء، والشنق، اغتصاب حرمات المسلمين، القمع، إعدام الأفراد حرقاً، قلع الأظافر، قطع عظام الأشخاص ودائماً البرنامج نفسه، لكن نحن لا نرى سبباً لتغيير موقفنا وصوتنا حتّى يغيّر الجيش والشرطة موقفهما»[٥٢].

حقيقة أن أثناء الثورة التحريرية لم تهتم العدالة الفرنسية بتطبيق ما يسمى «باتفاقية جنيف»، وبمحاكمة جلادي الخمسينيات الذين قاموا بتعذيب الجزائريين بأبشع أنواع طرق التعذيب، والتي هي جريمة في حقّ الإنسانية. وعلى هذا الأساس يجب محاكمتهم كما قامت السلطات الفرنسية والأوروبية معاً في الثمانينيات بمحاكمة أحد العسكريين الألمان الذين اتهموا بالجرائم ضدّ الإنسانية أثناء الحرب العالمية الثانية، وذلك عملاً بما يسمى عندهم «باتفاقية جنيف» حيثُ قامت الحكومة الفرنسية مرة أخرى بفتح «ملف الجرائم»: وفعلاً استطاع جلادوها أن يقنعوا الرأي

---

(٥١) المصدر نفسه، ص ٦٥ ـ ٦٦.

(٥٢) Beauvoir, *Force of Circumstance*, pp. 391-392.

العام العالمي ويحاكموا كلوز باربي (Klaus Barbie) الجلاد النازي أثناء الحرب العالمية الثانية المكلف بمهمة تعذيب سكان منطقة ليون في فرنسا (The Longer You Live, the More You See) وعلى هذا الأساس، فالحكومة الجزائرية يجب عليها أيضاً أن تفتح ملف التعذيب الذي عانى منه الشعب الجزائري أثناء الثورة التحريرية ١٩٥٤ ـ ١٩٦٢، كما فتحت فرنسا من جديد ملفات غستابو الأربعينيات.

الأستاذ جاك فيرجي (Maitre Jacques Verges) المحامي الفرنسي الذي دافع عن كلوز باربي والمثقف اليساري الذي كان ضدّ سياسة الاستعمار الفرنسي. باربي ٧٣ سنة، ورئيس الغستابو في منطقة ليون، حيثُ قامت العدالة الفرنسية في حزيران/ يونيو ١٩٨٧ بمحاكمته على الجرائم اللاإنسانية المتهم بها أثناء الحرب العالمية الثانية. الأستاذ فيرجي ركز في دفاعه على طرق التعذيب المطبقة من قبل السلطات العسكرية الفرنسية في الجزائر، والجرائم البشعة واللاأخلاقية التي ارتكبتها فرنسا في الجزائر، وبعبارة أخرى الأستاذ المحامي فيرجي حاول أن يضع فرنسا نفسها في ميزان العدالة وأن يضعها موضع ألمانيا[٥٣]. يبدو أن كلود بوردات (Claude Bourdet) كان على صدق عندما أكد وقال أثناء الثورة الجزائرية: إنهما مانديس فرانس وفرنسوا ميتران المسؤولان قبل الرأي العام وقبل التاريخ[٥٤].

فعلاً إن الدلائل التي قدمت إلى محكمة ليون لم تكتشف عن جرائم النازية في فرنسا فقط، بل كشفت وذكرت الجيش الفرنسي وجرائمه الوحشية في الجزائر، وبينت من جديد تاريخ فرنسا الأسود أمام الرأي العام العالمي، فالأستاذ جاك فيرجي، المدافع الرئيسي لكلوز باربي، ذكّر مرة أخرى العدالة الفرنسية، بأن فرنسا هي الأخرى قامت بتعذيب الجزائريين وتشريدهم من بلادهم ونفيهم إلى الدول المجاورة وقتلهم من دون تمييز، وحرق المداشر والقرى والمدن، أي أن هذه الجرائم في حقّ الإنسانية سجلت كنقطة سوداء في تاريخ فرنسا، كما سجلت جرائم النازية في تاريخ ألمانيا. وإضافة إلى ذلك دعم الأستاذ فيرجي عريضته للدفاع بأدلة عدة كشهود عيان عاشوا هذه الملحمة التاريخية، وبمجاهدين جزائريين ومناضلين كانوا قد نفيوا من بلادهم، وجندي فرنسي حضر كشاهد عيان في تعذيب الجزائريين. هذه الأدلة والبراهين كلها في الحقيقة تذكّر فرنسا بتاريخها الأسود والمحاكمة في حدّ ذاتها «تعتبر تمثيلية تحريرية زائفة»[٥٥].

إن العدالة الفرنسية المتحضرة تبلغ الرأي العام العالمي عن الجرائم التي كانت

(٥٣) *Times*, 15/6/1987, p. 9.

(٥٤) Claude Bourdet, «Votre gestapo d'Algérie,» *France observateur* (janvier 1955), p. 21.

(٥٥) *Times*, 17/6/1987, p. 8.

ضدّ الإنسانية في الأربعينيات وتحاول أن تهمل جرائمها التي ارتكبتها في مستعمراتها وبخاصة في الجزائر. وأعتقد بأن جون ماري لوبان (Jean Marie Le Pen)، الأمين العام لحزب الجبهة الوطنية (Front National) وعضو في البرلمان الأوروبي ستراسبورغ (Strasbourg)، كان على صدق عندما حاول أن يتهم رجال السلطة الفرنسية، لا بتطبيق أساليب التعذيب على الجزائريين أثناء الثورة التحريرية فقط بل بعرضهم على تجارب المفاعل النووية في صحراء الجزائر والمحيط الباسيفيكي. إذاً هذه الجرائم التي كانت ضدّ الإنسانية والتي التزمت بها فرنسا في تاريخها المعاصر، من هو المسؤول عنها اليوم؟ العدالة الفرنسية! القوات العسكرية الفرنسية! الحكومة الفرنسية! اليمين الفرنسي المتطرف! أو هل اليسار الفرنسي المحافظ؟ فأنا لا أريد أن أناقش هذه النقطة بالتفصيل، وإنَّما أريد أن أقترح على الحكومة الجزائرية «الحالية أو الآتية» أن تفتح ملف التعذيب من جديد وتحاكم الفرنسيين الذين تسببوا في جرائم ضدّ الإنسانية أثناء الثورة الجزائرية التي قامت ضدّ العبودية والطغيان والظلم، من أجل تحرير الإنسان من الاستغلال بجميع أشكاله. وهذا ما قامت به فرنسا في أواخر الثمانينيات مع كلوز باربي. وعلى هذا الأساس يجب على الجزائر أن تحاول تقديم كُلّ الجنرالات والضباط الفرنسيين إلى العدالة، أي للمحاكم الدولية.

وتجدر الإشارة في هذا الموضوع بأن الدول الغربية حاولت مرات عدة أن تتهم الدكتور كورت فالدهايم (Dr. Kurt Waldheim) أيضاً الأمين العام السابق للأمم المتحدة ورئيس النمسا سابقاً، بتورطه في جرائم ضدّ الإنسانية التي ارتكبت ضدّ اليهود وبخاصة أثناء الحرب العالمية الثانية. وحاولت الدول الأوروبية التي تتعاون مع الجالية اليهودية في الولايات المتحدة الأمريكية لكي تقنع الرأي العام العالمي بعدة أدلة لا أساس لها من الصحة. واليهود الذين تعذبوا بأبشع أنواع طرق التعذيب أصبحوا الآن جلادين. إذ يعذبون ويقتلون ويشردون الفلسطينيين من بلادهم، أي أنهم يعاملون المسلمين في فلسطين كما كانوا يعاملون من قبل النازيين، والشيء الذي يثير الدهشة والإعجاب الآن هو أن العالم الغربي المتحضر الذي وقف اليوم صامتاً وساكتاً أمام هذه الجرائم المرتكبة في حقّ الإنسانية في إسرائيل، وفي حقّ الشعب الفلسطيني. فعلاً إن التاريخ يعيد نفسه.

وأمام هذه الأوضاع المأساوية التي يعاني منها الشعب الجزائري، قرر سارتر أن يقوم بتنديده العنيف ضدّ وحشية الاستعمار الفرنسي في الجزائر، وذلك بكتاباته ونشاطاته السياسية، حيثُ كتب روايته المسرحية القيمة التي تبين نوايا الاستعمار الفرنسي في الجزائر ومقارنته بالنازية في أوروبا **سجناء التونا** عام ١٩٥٩ (Les Sequestres d'Altona) وهي تعالج الأساليب المفروضة على الشعب الجزائري والمطبقة

بطرق حديثة. وهذه المسرحية قدمت بإحدى مسارح باريس، وتهتم بطرق التعذيب التي يمارسها الجيش الفرنسي في الجزائر. إذ كتب سارتر في ما بعد قائلاً: «موضوعي هو أن رجل شاب عاد من الجزائر شاهد بعض الأشياء ويمكن أنّه شارك معهم، والتزم السكوت»(٥٦). ولقد حاول سارتر تعريف هدف هذه الرواية قائلاً: «فالأوضاع السياسية في فرنسا جعلت شفاء بعض الأشخاص بالأمر الإلزامي من أجل المجتمع، على الرغم من قذارة الوحشية التي ارتكبوها»(٥٧).

وهنا نستنتج بأن موقف سارتر تجاه المعذبين الجزائريين كان إيجابياً، لأنه حاول أن يبين الجرائم الناتجة من التعذيب في الجزائر وقهر ما يسمى بحقوق الإنسان. ويرى سارتر أن الفرنسيين وجدوا أنفسهم في الوضعية نفسها التي يعاني منها الشعب الجزائري التي كانوا عليها أثناء الحرب العالمية الثانية، حيثُ كتب قائلاً: «وفي أثناء الحرب عندما كانت الإذاعات الإنكليزية أو الصحافة السرية تتحدث عن أورادور (Oradour)، كنا ننظر إلى الجنود الألمان الذين كانوا يتنزهون في الشوارع نظرة بريئة، وكنا نقول أحياناً: إنهم من ذلك رجال يشبهوننا، فكيف يكون باستطاعتهم أن يفعلوا ما فعلوا؟ وكنا فخورين بأنفسنا لأننا لم نكن نفهم»(٥٨).

حقيقة أن الفكرة الأساسية التي تهتم بها مسرحية سارتر هي التعذيب، وشخصية البطل فرانس في هذه الرواية المسرحية كرجل تعذب وعذب أثناء الحرب العالمية الثانية والثورة الجزائرية، لقد اعترف بذلك وأصبح متهماً، إذ إنَّ حياته كانت عبارة عن عبودية للغير، **أولاً** كانت مسلوبة من قبل أبيه، و**ثانياً** من قبل هتلر، والآن أصبح فرانس يعيش على أوهام ذاكرته، ويعتقد سارتر بأنَّه لا يمكن لفرانس أن يتقبل شخصيته في هذه الظروف.

من هنا نستطيع القول إن سارتر قد طور موقفه الفكري تجاه نضال الشعب الجزائري من أجل الاستقلال والحرية، وهذا يتمثل في مقالة لهنري الليغ حول التعذيب عندما أكد قائلاً: «إنَّه بكل بساطة جريمة دنيئة وحمقاء يرتكبها بشر، ضدّ بشر آخرين. . . إن اللاإنساني لا يوجد في أي مكان، إلا في الكوابيس التي يولّدها الخوف»(٥٩).

(٥٦) Paolo Caruso, «Interview with Jean-Paul Sartre,» *New Left Review*, no. 58 (November-December 1969), and Jean-Paul Sartre, *Sartre on Theatre*, edited by Michel Rybalka; translated from French by Frank Jellinek (London: Quartet Books, 1976), pp. 259-260.

(٥٧) المصدر نفسه، ص ٢٦٠.

(٥٨) سارتر، **عارنا.. في الجزائر!**، ص ٤٧.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٥٢.

وعند كتابة روايته المسرحية التي تهتم بطرق التعذيب وسياسة الجيش الاستعماري في الجزائر سنة ١٩٥٩، كتب عن هذه الفكرة وطورها مرة أخرى والتي تدعم بدورها الحياة الكاملة للروح الشريرة للجانب غير الإنساني. إذ كتب قائلاً: كالليل في توافقه مع النهار. إنهم يدعون أمام الله آكلة بشر، ويدعون أن الله ينصت إليهم لأنهم قد كسبوا الحرب، ولكني سأظل على ثقة من أن آكل البشر الحقيقي هو المنتصر. اعترف أيها الجندي أعترف بأنك لم تطلب آكل اللحم البشري... أين هو شرفك؟ المذنب هو أنت، إن الله لن يدينك بأفعالك.. بل بما لم تجرؤ على فعله... بالجرائم التي كان يجب أن ترتكب والتي لم ترتكبها. المذنب أنت! أنت! أنت![٦٠].

لقد أهتم سارتر في روايته المسرحية التي تعالج التعذيب والجرائم المرتكبة في الجزائر، حيثُ ركز على العدو ـ والمتعاون مع الاستعمار ـ وأوروبا المستعمرة وعلى النظام الرأسمالي، والمشاهدون لهذه المسرحية يكتشفون بأن البطل فرانس هو وصفاً حقيقياً لسياسة فرنسا الاستعمارية، هل حقيقة جرائم فرنسا كانت ثقيلة في تاريخها المعاصر، وسارتر كفيلسوف ملتزم بكتاباته الفلسفية بعامة «وبفكرة الحرية» بخاصة، حاول أن يكشف الغطاء عنها في شكل من أشكال النازية؟ وهذا هو تعريفه لبطل فرانس في فرنسا. كان سارتر يؤكّد بأن الألمان هم الأعداء، وأثناء حرب الجزائر أصبحت فرنسا هي العدوة والمجرمة، لأنها مرت في تاريخها بوحشية الاستعمار الألماني، وعلى هذا الأساس اعتقد بأن سارتر كان على صدق عندما كان يبحث عن «فكرة الحرية» في شبابه، وقال «الجحيم هو الغير» (Hell is Other People)، لكن لماذا وكيف تطور موقف سارتر تجاه الثورة التحريرية الجزائرية في بداية الستينيات؟ وما هي نشاطاته الفكرية الداعمة لحرية الشعب الجزائري؟ وهل فعلا تجسدت «فكرة الحرية» التي كان ينادي بها في شبابه؟

قبل التطرق إلى موقف جان بول سارتر تجاه الثورة الجزائرية في بداية الستينيات، رأينا من الأفضل أن تتحدث بإيجاز عن نشاطاته الثقافية وكتاباته السياسية التي تطورت وأصبحت تساند القضية الجزائرية.

حقيقة أن من بين التزاماته «بفكرة الحرية»، هو التنديد بشدة بوحشية الجيش

---

(٦٠) جان بول سارتر، **ثلاث مسرحيات: سجناء الطونا، الممثل كين، الشيطان والرحمن**، ترجمها عن الفرنسية عبد المنعم الحفني (القاهرة: دار الثقافة، [ـ ١٩؟])، ص ٢٢٩ ـ ٢٣٠.

الفرنسي في الجزائر، حيثُ كتب سارتر في نهاية الخمسينيات **سجناء التونا**، لكي يبين للرأي العام كيف يمارس التعذيب على الشعب الجزائري، على الرغم من أن صحته النفسية كانت متدهورة بحسب سيمون دي بوفوار، وفي ٤ كانون الثاني/ يناير ١٩٦٠ توفي ألبير كامو (Albert Camus)، الخصم الأساسي والمعارض الوحيد لأفكار سارتر، وقد حزن وتأسف سارتر لموته نظراً للتعاون الثقافي والصداقة التي كانت بينهما قبل نشوء الخلافات والمناظرة التاريخية بينهما. إذ كتب سارتر في ما بعد عن حياة كامو وفلسفته في مجلة **فرانس أبزرفاتور** *(France observateur)*.

وإضافة إلى النشاطات السياسية والتنديد بالأعمال الوحشية ضدّ الشعب الجزائري، ازدادت شهرة سارتر العلمية في بداية الستينيات، وبخاصة عندما ألف كتابه[٦١] الفلسفي الثاني القيم **نقد العقل الجدلي** *(Critique de la raison dialectique)* بعد كتابه الأول والمهم في الفلسفة المعاصرة **الوجود والعدم** الذي ظهر في عام ١٩٤٣. حقيقة أن **نقد العقل الجدلي** ظهر كدراسة تاريخية لإعادة النظر في الماركسية كأيديولوجية القرن، والتي بدأت في بداية الخمسينيات كفلسفة جديدة تنادي بتحرير الإنسان من الاستغلال الطبقي والصراع السياسي والثقافي والاجتماعي. ولقد وعدنا سارتر بكتابة الجزء الثاني من هذا الكتاب لكنه مع الأسف لم يظهر هذا الجزء، كما قال في نهاية كتابه الأول **الوجود والعدم**، حيثُ ادّعى في نهاية الكتاب بأنَّه سيكتب كتاباً في «علم الأخلاق» الذي يبحث في ما ينبغي أن يكون عليه السلوك الإنساني لكنه لم يظهر.

لقد تطور موقف سارتر تجاه الثورة الجزائرية في بداية الستينيات، إذ دعم «فكرة الحرية» التي كان ينادي بها أثناء الحرب العالمية الثانية. وفي شباط/ فبراير ١٩٦٠ قام بزيارة إلى كوبا مع سيمون دي بوفوار، وتقابل مع الرئيس الكوبي فيدال كاسترو (Fedel Castro)، وزار جامعة هافانا حيثُ ناقش مع الطلبة تطورات الثورة الكوبية وقارنها بالثورة الفرنسية والثورة الروسية. إلى جانب هذه النشاطات عقد ندوة صحافية في التلفزة الكوبية. وفي هافانا التقى مع بعض المثقفين البرازيليين واستدعوه لكي يلقي محاضرة تندد بالسياسة الديماغوجية الفرنسية تجاه الثورة الجزائرية، وذلك لمساندة الحركات التحررية في العالم الثالث وتدعيم الاتجاه اليساري في البرازيل. وعند عودته إلى باريس كتبت جريدة **فرانس سوار** *(France- Soir)* حوالى ست عشرة مقالة بعنوان «عاصفة فوق السكر»، وهي عبارة عن تقارير من جان بول سارتر عن فيدال كاسترو.

---

(٦١) Sartre, *Critique de la raison dialectique, précédé de questions de méthode*

وهذه الزيارة التي قام بها سارتر إلى كوبا أحدثت تغيرات في اتجاه الرأي العام الفرنسي نحو سياسة سارتر ومبدئه الثابت، حيثُ كتبت جريدة **لوموند** *(Le Monde)* عنواناً في إحدى صفحاتها تقول «السيد جان بول سارتر رسم خطين متوازيين بين كوبا والجزائر». ومن هنا أصبح سارتر لا كفيلسوف وأديب وروائي فقط، بل كمفكر سياسي عالمي يهتم بالعلاقات الدولية، إذ حضر لحفل الاستقبال الذي نظمه خروتشوف (Kraushchev)، رئيس الاتحاد السوفياتي سابقاً، بالسفارة السوفياتية في باريس. وفي أيار/ مايو ١٩٦٠ استدعي سارتر من قبل إتحاد الكتاب اليوغسلافيين، حيثُ استقبل من قبل الرئيس الماريشال تيتو (Marshal Tito) وألقى محاضرة في جامعة بلغراد، ومع هذا، فالقضية الجزائرية «ما زالت تسيطر على حياته السياسية والأدبية».

وفي تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٦١ شارك سارتر في مظاهرة سلمية احتجاجاً ضدّ القمع والقتل الجماعي للعمال الجزائريين المتظاهرين في ١٧ تشرين الأول/ أكتوبر في باريس والتي حققت نجاحاً سياسياً للثورة الجزائرية. وفي ١٣ كانون الأول/ ديسمبر حضر في جمعية واسعة نظمها ممثل جبهة التحرير الوطني السيد الطيب بولحروف، وممثلون من اليسار الإيطالي حول استقلال الجزائر. ونظراً إلى كتاباته السياسية ونشاطاته الثقافية حول القضية المصيرية للشعب الجزائري منحت له (سارتر) جائزة أوميغا (Omega Price) في ميلانو بإيطاليا.

حقيقة أن بعض المثقفين اليساريين الفرنسيين أيدوا سارتر وسياسته تجاه الثورة الجزائرية؛ ففي بداية أيلول/ سبتمبر ١٩٦٠، قام ١٢١ مثقفاً فرنسياً بإمضاء بيان رسمي أصبح يدعى (Le Manifeste des 121) وهو يدافع عن الحقوق الشرعيّة للشعب الجزائري، حيثُ أكدوا:

«ـ إننا نحترم ونحكم مبررين رفضنا لحمل السلاح ضدّ الشعب الجزائري.

ـ إننا نحترم ونحكم مبررين سلوك أو تصرفات الفرنسيين الذين يرغبون ويرون أن من واجبهم مدّ يد العون وحماية الجزائريين المقهورين باسم الشعب الفرنسي.

ـ وقضية الشعب الجزائري التي تساهم بطريقة حاسمة في تدمير النظام الاستعماري هي قضية كُلّ الأفراد الأحرار»[٦٢].

ومعظم الموقعين على الإعلان التاريخي كانوا من المثقفين العاملين بمجلة **الأزمنة الحديثة**، التي يديرها سارتر وسيمون دو بوفوار والروائي ميشال بوتور (Michel Butor) وعالم الاجتماع ماكسيم رودينسون (Maxime Rodinson) وكذلك ابنة فلورنس

---

(٦٢) *Le Droit à l'insoumission: Le Dossier des «121»* (Paris: F. Maspero, 1961), p. 18.

(Florence) والزوجة السابقة كلارا (Clara) لوزير الثقافة أندري مالرو. حقيقة الموقف هنا يثير الدهشة والحيرة؟ أي كيف يمكن أن ينضم بعض المثقفين الفرنسيين إلى جانب نضال الشعب الجزائري في تقرير مصيره، ويتمردون على نظام بلادهم، ويقومون ضدّ سياسة رئيس الجمهورية الجنرال ديغول تجاه الجزائر! إذاً ما هو رد فعل السلطات الفرنسية نحو الذين أعلنوا عصيانهم لفرنسا؟

وفي ٢٨ أيلول/ سبتمبر من السنة نفسها أعلن الوزير الأول الفرنسي ميشال ديبري (Michel Debré) بأن الحكومة ستتخذ الإجراءات الصارمة ضدّ «الشبكات السرية» التي تدعوا إلى التمرد والعصيان ومساعدة الذين يرفضون واجب الخدمة العسكرية والهاربين منها، لتوظيفهم في نشاطاتها العملية والسياسية. وأصدر بياناً يمنع كُلّ المثقفين المؤيّدين والمتعاطفين مع الثورة الجزائرية وبخاصة «بيان ١٢١» بعدم ظهورهم في التلفزيون والراديو والمسرح، وقد قامت أيضاً بسجن الصحافي الكاثوليكي لمدّة أسبوعين، حيثُ عثرت الشرطة في مكتبه على ١٧٠ نسخة من هذا البيان، وأوقفت خمسة صحافيين، إلى جانب ذلك هناك عملية بحث وتفتيش وتمشيط لمقرات الجرائد والمجلات التي تندد بالحرب من قريب أو بعيد منها: **فرانس أوبزرفاتور** *(France observateur)* **الإكسبرس** *(L'Express) Les Temps modernes, Verité Liberté, Esprit*. إن «البيان ١٢١» جعل الحكومة الفرنسية في معضلة، إلا أنها اتخذت موقفاً وسطياً، حيثُ تجاهلت بعض الموقعين، وقامت بالحد على البعض، وبخاصة الذين تعتقد بأنهم زعماء الفتنة، ولكي لا تقع في ورطة وتفلت الأمور من يدها مع أنصار «الجزائر الفرنسية»، والأحزاب اليمينية قامت بمعاقبة بعض المثقفين. وفعلاً في ٣ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٦٠ قام أنصار ومتعاطفو «الجزائر الفرنسية» وما أكثرهم، بتنظيم أكبر تظاهرة عنيفة وشديدة اللهجة بشعاراتها العنصرية ضدّ الموقعين على «البيان ١٢١» من سبعة إلى ثمانية آلاف عضو في الجمعيات والمنظمات السياسية وبخاصة منهم أعضاء الجيش المتقاعدين، ونظموا مسيرة كبرى انطلقت من ساحة قوس النصر (Arc de Triomphe) في باريس احتجاجاً ضدّ الذين تمردوا وأعلنوا عصيانهم على النظام الفرنسي، وساندوا الشعب الجزائري في تقرير مصيره. وقبل انطلاقهم في هذه المسيرة رددوا شعاراتهم المألوفة: «وقفوا صامتين من أجل الذين دفعوا ضريبة ثقيلة وماتوا من مدنيين وعسكريين الذين سقطوا تحت نير جبهة التحرير الوطني»[٦٣] وأغلبية المتظاهرين والمحتجين كانوا ينادون بأصوات مختلفة منها الشتم واللعن لكُلّ موقعي «البيان ١٢١» وبخاصة سارتر، حيثُ يصرخون بأصوات عالية ويقولون:

---

(٦٣) Cohen-Solal, *Sartre: A Life*, p. 426.

أعدموا جان بول سارتر (Fu-llez -Jean -Paul Sartre)

الجزائر فرنسية (Al-gé-rie -Fran -çaise)

حرروا الزعماء (Li -be-rez-la gai- llarde)

صالان في السلطة (Salan-au-Pou-voir)

وأكد سارتر في ما بعد، وقال لم نكن مهددين بالسجن والشتم والخوف فقط، بل كنا مهددين بالموت من أجل الدفاع عن قضية الشعب الجزائري، إذ كان أنصار «الجزائر الفرنسية» ينادون في مسيرتهم بشانزوليزيه (Champs Elysee) «الموت لسارتر». وقال أيضاً: «نعم في ذلك الوقت... فالحكومة الفرنسية تريد محاكمتي من أجل إمضائي للبيان مثل ١٢٠ الموقعين الآخرين»[٦٤]. وعلى الرغم من أنّ سارتر صرح عدة مرات بأنَّه لم ينتم إلى أي منظمة أو حركة تنتمي إلى الثورة الجزائرية، لقد عمل وفعل ذلك بإرادته والتزاماً لمبادئه ومواقفه، وكذلك إيمانه «بفكرة الحرية» الاجتماعية السياسية التي كان ينادي بها قبل الحرب العالمية الثانية وبعدها، وعلى هذا الأساس كان شيئاً طبيعياً بالنسبة إليه أن ينضم إلى حركة المثقفين لإمضاء «البيان ١٢١» لصالح الشعب الجزائري حيثُ صرح في استجواب له لمجلة *(Verité)*: ... فاليسار الفرنسي يجب عليه أن يتضامن مع جبهة التحرير الوطني... انتصار جبهة التحرير الوطني سيكون انتصاراً لليسار الفرنسي»[٦٥].

أما ردّ فعل وسائل الإعلام الفرنسية تجاه الموقعين على «البيان ١٢١» فكان عنيفاً، كما كان متوقعاً، وبخاصة الصحافة اليمينية التي اهتمت بالموضوع واعتبرته كتمرد على فرنسا، حيثُ علقت عليه لمدّة شهرين، وكانت تشتم صاخبة سارتر وتتهمه بالعداوة والخيانة لفرنسا... إلخ. ونجد جريدة **باري برس** *(Paris-Press)* كتبت في صفحاتها الأولى عنوان: جان بول سارتر، سيمون سيغنورت ومئة آخرين جازفوا بخمس سنوات سجناً[٦٦]. إضافة إلى ذلك قامت الأحزاب والجمعيات السياسية اليمينية بتنديدها الشديد لهذه الأعمال المتمردة ضدّ شرف وكرامة فرنسا. وسارتر كان أكثر اتهاماً وتورطاً بالنسبة إلى الموقعين «للبيان ١٢١» حيثُ أكد في ما بعد: «لقد صرخنا احتجاجاً، كما أمضينا، وركزنا على صدقية الإمضاءات، وقد أعلنا بحسب عاداتنا في التفكير: «أنّه لا توجد إمكانية للقبول...» أو «للبروليتاريا التي لا تقبل...»، «وفي

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٤٢٦.

(٦٥) Beauvoir, *Adieux: A Farewell to Sartre*, p. 369.

(٦٦) *Paris-Press*, 8/9/1960.

الأخير إننا موجودون وحاضرون: إذن لقد قبلنا كُلّ شيء لقد تعلمنا شيئاً واحداً: أن مبدأنا ضعيف»(٦٧).

إن النشاطات السياسية والعملية التي قام بها سارتر لمساندة الشعب الجزائري لا تدعم وتشجع اليسار الفرنسي فقط، بل تدعم الحركات الثورية في العالم الثالث وتشجعها على مواصلة نضالها وكفاحها ضدّ الاستعمار والإمبريالية. ومن هنا يمكن أن نطرح الأسئلة التالية عن هذه النشاطات السياسية لسارتر ـ هل هي حقيقة لصالح الشعب الجزائري أم هي نابعة من المسؤولية الاجتماعية؟ ـ وهل الجزائريون يعتبرون سارتر مناضلاً في ثورتهم المقدسة؟

تاسعاً: العنف، إرهاب أم مقاومة؟

وفي دفاعه عن الثورة الجزائرية أكد سارتر وقال إن من العوامل المزيفة والمخادعة أن نصف جبهة التحرير الوطني «بالجبهة الإرهابية» لأن الأسباب الأساسية التي دفعتهم إلى استعمال القوة والعنف، هو أسلوب الاستعمار، وهذا الأخير يركز على العنف أولاً، فأسلوبه يتمثل في الاحتلال ثُمّ باستعمال طرق عدة للاستغلال والاضطهاد، وعندما يحاول أن يقوم بمعاهدة صلح ينبه قائلاً: أريد أن أحذركم مما يمكن أن يسمى (خداع الاستعمار الجديد)، إن الاستعماريين الجدد يذهبون إلى أن هناك مستعمرين صالحين ومستعمرين أشراراً، وأن حالة المستعمرات إنَّما ساءت بسبب هؤلاء الأشرار(٦٨).

وعلى هذا الأساس نستنتج بأن الاستعمار الفرنسي في الجزائر قد خلق وجعل الإنسان يؤمن بالعنف والقوة كسلاح أساسي لاسترجاع كرامته وحريته، وتجدر الإشارة هنا إلى أن سارتر هاجم ذلك الأسلوب اللاأخلاقي للنظام البرجوازي قبل الحرب العالمية الثانية في كتابه **الغثيان** (عام ١٩٣٨)، وأثناء الثورة الجزائرية ظهر الأوروبيون على حقيقتهم «وتجردوا من إنسانيتهم» وأكتشف الشعب الجزائري بأن هناك أيديولوجية زائفة للنظام الفرنسي وتبرير مثالي للنهب والسلب يحاول أن يقنع به المضطهدين(٦٩).

وفي تحليلنا لفلسفة سارتر وتطوره الفكري انطلاقاً من الاضطهاد والاستغلال، إلى استعمال العنف والقوة، نجد أنّه قد أكد أثناء الحرب العالمية الثانية في كتابه

---

(٦٧) Nizan, *Aden-Arabie*, pp. 13-14.

(٦٨) سارتر، **عارنا.. في الجزائر!**، ص ٥.

(٦٩) *Le Monde*, 13/12/1969, p. 15.

الوجود والعدم بأن العنف هو العنصر السلبي في الحياة السياسية، وأثناء المقاومة الفرنسية أدرك سارتر بأن الثورة ضدّ الاستعمار من العناصر الأساسية لمكونات العنف والقيم الأخلاقية والشخصية الوطنية، وباستعمال العنف ندافع عن حريتنا لأن الإنسان هو «مشروع الحرية».

وهذه الفكرة سيطرت على فلسفة سارتر قبل الحرب العالمية الثانية وبعدها، حيثُ طورها في الستينيات في كتابه **نقد العقل الجدلي** عندما تحدث عن الحرية الفردية والتاريخ البشري، والعنف كعنصر أساسي لتحرير الإنسان من الاستغلال وكذلك من المسؤولية الاجتماعية[٧٠].

أما في كتابه **الوجود والعدم**، فقد أهتم سارتر بالطبقة المضطهدة والتطور الاجتماعي والسياسي لهذه الفئة حيثُ كتب قائلاً:

«والمولى» (سيد الإقطاع)، «والسيد الإقطاعي»، و«البرجوازي»، «الرأسمالي» يبدون لا كأقوياء يتحكمون ويأمرون فقط، بل وأيضاً، وقبل كُلّ شيء كأطراف ثالثة، أي أولئك الذين هم في خارج الجماعة المضطهدة والذين من أجلهم هذه الجماعة توجد، فإن بالنسبة إليهم وفي حريتهم توجد حقيقة الطبقة المضطهدة، وهم يجعلونها تتولد بنظرتهم[٧١].

ويرى سارتر بأن تحطيم هذا الاضطهاد وإزالته يجب على المضطهدين أن يحاربوا هذا الاستغلال بالإرادة الكاملة، ويدركوا شروط التغيير الاجتماعي والصراع الطبقي، إذ أكد سارتر قائلاً: « . . . ولهم وبهم تنكشف هوية حالي وحال المضطهدين الآخرين، وبالنسبة إليهم أوجد في موقف منظم مع آخرين، وممكناتي بوصفها ممكنات ـ مدينة تساوي تماماً مع ممكنات الآخرين. وبمعنى هذا أنني أكتشف «نحن» (للدلالة على الإنسانية المعذبة)»[٧٢].

وإضافة إلى ما تقدم، نجد سارتر درس التاريخ لأنه يهتم بدراسة الحوادث الماضية للشعوب، وجوهرياً فالتاريخ مفهوم إنساني صنع من قبل الإنسان والإنسان

---

(٧٠) فعلاً أن هزيل بارنس (Hazel Barnes) الفيلسوفة الأمريكية التي كتبت عند سارتر والفلسفة الوجودية عامة، أكدت وقالت إن فلسفة سارتر وكتاباته ونشاطاته السياسية واضحة ومرتبطة ارتباطاً علمياً من البداية إلى نهاية تطور أفكاره، والسارتريون هم الذين عقدوا أفكاره الفلسفية وشرحوها بطريقتهم الخاصة (رسالة للكاتب من هزيل بارنس).

(٧١) جان بول سارتر، **الوجود والعدم: بحث في الأنطولوجيا الظاهراتية**، ترجمة عبد الرحمن بدوي (بيروت: دار الآداب، ١٩٦٦)، ص ٦٧٢.

(٧٢) المصدر نفسه، ص ٦٧٢ ـ ٦٧٣.

هو المبدع لخلق الأشياء في هذا العالم، وسارتر يدرك حقيقة «الوعي التاريخي» للإنسان، حيثُ يرى أن الوعي هو وعي الأشياء الحقيقة، وهذا ما جاء به في كتابه الأول **الوجود والعدم**، وطوّر هذه الفكرة في ما بعد في كتابه الثاني **نقد العقل الجدلي**، وحلل سارتر في هذا الأخير نقاطاً أساسية عدة كالعلاقات الاجتماعية بين أفراد المجتمعات المختلفة والمتطورة، وهو يرى: «. . . العنف الوحيد الذي يمكن تصوره هو المتمثل في الحرية ضدّ الحرية التي تكون من قبل وساطة مصطنعة لشيء»[٧٣]. وهنا تجدر الإشارة إلى أن هذا القول يمكن أن يحدث في الحياة الشخصيّة للفرد عبر «نظرية سوء الطوية» لسارتر (Bad faith -mauvaise foi) (Self-deception)/ أو التحليل الاجتماعي عبر الشيء المجرد الذي يصبح مادياً في التاريخ.

إضافة إلى ذلك، ركز سارتر في طرحه لفكرة العنف على توعية الرأي العام الفرنسي الذي يقوم بحرق المسلمين ودفنهم أحياء باسم المحافظة على الحضارة الأوروبية «والجزائر الفرنسية».

يبد أن هناك انتقادات ومعارضة شديدة لما جاء به سارتر في مقدمته لفانون أكثر مما أكده فانون شخصياً، على استعمال العنف كسلاح أساسي لتحرير الإنسان من قيود الاستعمار، لأن كشف طرق التعذيب المطبقة على الشعب الجزائري هو كشف النقاب عن الجرائم الفرنسية المرتكبة في حقّ الإنسانية، وإذا قارناها بجرائم النازية أثناء الحرب العالمية، نجدها أرحم. وسكوت الرأي العام الفرنسي عنها وبخاصة المثقفين اليساريين الذين يدّعون بأنهم أهل المبادئ السامية «حريتي هي حرية الغير» على هذه الحرب تعتبر جريمة في حدّ ذاتها، إذ قتلت أكثر من مليون جزائري، ودمرت المداشر والقرى والمدن، وشردت الأهالي من ديارهم، وبهذا أصبحت هذه الحرب إجرامية ومسؤولية تاريخية في تاريخ فرنسا الأسود.

وفي تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٦١ في باريس نظمت مسيرة العنف من قبل الأحزاب اليسارية وشارك فيها حوالى ١٠٠٠٠٠ شخص، وذلك للتنديد بالأعمال الإجرامية التي تقوم بها السلطات العسكرية الفرنسية والأحزاب اليمينية المتطرفة والعنصرية في فرنسا ضدّ المهاجرين الجزائريين الذين يتعرضون للقتل يومياً، ولقد صرح سارتر في أحد استجواباته بأن جثث الجزائريين تلقى يومياً في قناة سان مارتان (Canal de Saint-Martin) في باريس، وأثناء المسيرة قامت الشرطة بقمع المتظاهرين وتسببت في جرح أشخاص وخسائر مادية عدة.

(٧٣) Sartre, *Critique de la raison dialectique, précédé de questions de méthode*, p. 689.

حقيقة أن الحرب التي دامت أكثر من سبع سنوات، وقتلت أكثر من مليون ونصف شهيد لتحرير الجزائر، ودمرت كُلّ ما هو قابل للتدمير، وخربت كُلّ ما هو قابل للتخريب، وزرعت الفوضى والبلبلة في صفوف الأبرياء قصد تشتيتهم ونشوب حروب أهلية في ما بينهم. بينما الحكومة الفرنسية حاولت مرات عدة أن تقنع الرأي العام العالمي بأن الثورة الجزائرية هي حركة من حركات الشيوعية التي يدعمها المعسكر الشرقي الاشتراكي وجعلها منطقة إستراتيجية في شمال أفريقيا تابعة للغزو الشيوعي كما خطط لينين (Lenine) طريقة تقسيمه للعالم، أي من بكين إلى باريس[٧٤]، وكتب سارتر في ما بعد قائلاً:

عندما رجعت من المعتقل الذي كنت فيه كأسير في ١٩٤١، نعم يبدو أنّه من الممكن ومن السهل لتأسيس «مقاومة». لقد بحثت عن الأشخاص وقلت «سنقاوم هؤلاء الألمان»... إلخ. وبالفعل المجموعة الصغيرة التي أسسناها وكوناها كانت ممزقة تماماً نظراً إلى الأوضاع السائدة وتدريجياً زالت. لقد كان من المهم... أن تتماسك وتترابط هذه المجموعة وتتحد على قاعدة صلبة. أقدم لكم هذا المثل الحيّ[٧٥] على الرغم من أن موقف سارتر وكتاباته السياسية تجاه الثورة الجزائرية كانت إيجابية ولصالح نضال وكفاح الشعب الجزائري، من أجل استرجاع سيادته الوطنية من مخالب الاستعمار منذُ ١٩٥٦، أي عندما التزم كمثقف صاحب مبادئ فكرية يعبر عنها بقلمه في دورية **الأزمنة الحديثة،** لم يحضر لأكبر تظاهرة تاريخية عاشها الشعب الجزائري بمناسبة استقلال الجزائر التي احتلها الاستعمار الفرنسي أكثر من قرن. وفي ٥ تموز/ يوليو١٩٦٢، احتفل الشعب الجزائري بعيده التاريخي الأول لاستقلال الجزائر والذي لم ينسَ في تاريخ الحركة الثورية للشعب الجزائري، بينما سارتر الذي وقف بإمكانياته المتواضعة إلى جانب الثورة التحريرية لم يحضر هذا الاحتفال التاريخي لأسباب عدة أهمها:

١ ـ أن سارتر كان مهتماً «بمؤتمر السلام» (Peace Conference) الذي أنعقد في موسكو من ٩ إلى ١١ تموز/ يوليو.

٢ ـ تفرغ سارتر إلى كتابة مسيرة طفولته، أي قصة حياته والتي نشرت في ما بعد بعنوان **الكلمات** *(Les Mots)*.

---

(٧٤) Tony Smith, «Idealism and People's War: Sartre on Algeria,» *Political Theory*, vol. 4 (1973), p. 446.

(٧٥) Jean-Paul Sartre, *Les Communistes ont peur de la révolution*, Controverses; no. 5 (Paris: J. Didier, 1968), p. 40.

٣ ـ أنّه لم يُدعَ رسمياً من قبل الحكومة الجزائرية الموقتة على الرغم من التأثير الذي أثره على الرأي العام الفرنسي عامة، وقيادة جبهة التحرير بخاصة.

٤ ـ أن سارتر كمثقف التزم «بفكرة الحرية» التي كان ينادي بها قبل الحرب العالمية الثانية وبعدها.

عاشراً: مسؤولية المثقف

وفي تقييمنا لموقف سارتر الذي التزم شخصياً بالمسؤولية الاجتماعية كمفهوم سياسي، وكمثقف أهتم بتطوير أفكاره تجاه «فكرة الحرية» التي كان ينادي بها قبل الحرب العالمية الثانية وبعدها، حيثُ صرح مرات عدة بأن حريته هي حرية الغير. وفي كتابه **الوجود والعدم**، قال سارتر إن الإنسان هو المسؤول عن نفسه وعن وجوده في هذا العالم، وأكد بأن ما يحدث لي يحدث لي بنفسي ولا استطيع أن أتأثر به ولا أن أتمرد عليه ولا أن أذعن له. . . فإن كُلّ ما يقع لي هو لي، وينبغي أن نفهم، إنني دائماً على مستوى ما يقع لي، بوصفي إنساناً، لأن ما يحدث لإنسان بواسطة أناس آخرين وبواسطته هو لا يمكن أن يكون إنساناً[٧٦].

ومن هنا نستنتج بأن التزامات سارتر لنظريته الفلسفية مرتبطة مع كتاباته للثورة الجزائرية، ويرى بأن قبوله للوضع كفرد فهو مسؤول عن هذا الوضع الاجتماعي والسياسي والثوري، كما يبين في أحد استجواباته قائلاً: عندما التزم شخصياً بطريقة أو بأخرى للسياسة سأقوم بالعمل الفعلي ولا أتخلى عن فكرة الحرية. عكس ذلك، في الوقت الذي أعمل فيه أشعر بالحرية. وأنا لن أنتمي إطلاقاً إلى أي حزب. . . يمكنك ملاحظة موقفي أثناء حرب الجزائر، في ذلك الوقت انفصلت فيه عن الحزب الشيوعي لأن سياسة الحزب تجاه حرب الجزائر وسياستنا كانت مختلفة تماماً، فالحزب له تصور خاص باستقلال الجزائر التي لم تكن من أحد الإمكانيات التي تتفق مع الأخرى. بينما نحن متفقون مع جبهة التحرير الوطني في تحقيق الاستقلال في المستقبل القريب. نحن والشيوعيون حاولنا إعادة العلاقات مع بعضنا من جديد في بعض الأمور، كإنشاء حركة ضدّ المنظمة العسكرية السرية[٧٧]. وهنا تجدر الإشارة إلى أن الحرية الحقيقية التي كان ينادي بها سارتر وبخاصة التي جعلته ينظر إلى الاستعمار كوسيلة ضدّ الإنسانية وكعمل فعلي

---

(٧٦) سارتر، **الوجود والعدم: بحث في الأنطولوجيا الظاهراتية**، ص ٨٧٣.

(٧٧) Beauvoir, *Adieux: A Farewell to Sartre*, p. 367.

لتحطيم حرية الإنسان من أجل استغلاله باسم التقدم والحضارة، حيثُ إنَّ هذه الحرية جعلت سارتر مفكراً يدافع عن حرية الآخرين، وجعلت الاستعمار شيئاً دنيئاً. وعندما زار سارتر البرازيل تحدث في محاضراته حول «حرية الشعب الجزائري»، وصرح للحاضرين بأنَّه وجد ذلك الارتباط والاتفاق في تطور فلسفته، أي بين حريته الخاصة والحرية كنهاية في ذاتها، وتطور الحرية وأفعالها ضدّ أي شيء يمكن أن يتدخل مع ذاتها، لأن هذا هو عمل الآخرين[٧٨]. وفعلاً لقد كان هذا السؤال المطروح في قضية الاستعمار وأيضاً في «حرية الشعب الجزائري» كأكبر طرح لمشكلة الحرية ونهايتها المطلقة.

وفي تقييمنا لهذه الدراسة حول النشاطات السياسية وتطور موقف جان بول سارتر تجاه الثورة الجزائرية منذُ عام ١٩٥٦، رأينا من الأحسن والأفضل أن نطرح هذه الأسئلة على أنفسنا. كيف ولماذا تطورت كتابات سارتر السياسية لصالح الثورة الجزائرية من عام ١٩٥٦ إلى عام ١٩٦٢؟ وما هي الفائدة التي حققها نتيجة وقوفه إلى جانب الشعب الجزائري؟ وما هو ردّ فعل وطنه فرنسا تجاه موقفه؟ هل هو حقيقة عدو فرنسا؟

حقيقة أن سارتر دافع وشجع كُلّ من يساند الثورة الجزائرية، وشارك في تظاهرات عدة ضدّ الأعمال الإجرامية المتوحشة التي تقوم بها السلطات العسكرية الفرنسية في الجزائر يومياً أثناء الثورة التحريرية، وحضر في جمعيات سياسية عدة التي نددت بطرق التعذيب والقتل البشع في الجزائر، وتحدث عن الحرية وحقوق الإنسان في الجزائر في ندوات صحافية داخل فرنسا وخارجها، وحضر في محاكم عدة لمحاكمة المناضلين، كما حاول أن يؤسس يساراً فرنسياً ضدّ الحرب وضدّ سياسة ديغول. وعلى هذا الأساس قالت آني كوهن سولال في كتابها **سارتر**: «إن حرب الجزائر كانت حربه»[٧٩]. علق رونالد دوماس، محامي «الشبكة السرية» لجونسون، بعد خمس وعشرين سنة قائلاً: «لقد مرت الحرب الأهلية الإسبانية على سارتر، كما مرت عليه الجبهة الشعبية، المقاومة؟ نعم، لكن كانت قليلة. . . كان يتجنب كُلّ الحوادث السياسية المهمة في ذلك الوقت باستثناء حرب الجزائر، التي كانت بطريقة أخرى، السبب الأكبر لبناء شخصيته العظمى»[٨٠]. وفعلاً أنّه في بداية الستينيات

(٧٨) المصدر نفسه، ص ٣٦٨.

(٧٩) Cohen-Solal, *Sartre: A Life*, p. 440.

(٨٠) المصدر نفسه، ص ٤٤٠.

ظهرت تطورات في كتابات ونشاطات سارتر تجاه الثورة الجزائرية، ويبدو أن الرأي العام الفرنسي اتخذ موقفاً عقلياً وعاطفياً مع سارتر أو ضده، فالمعارضة تعتقد أن سارتر ذهب بعيداً في مساندته للجزائريين في تحقيق حريتهم واستقلالهم عوضاً عن شعبه، وكتب الصحافي أندري بريسود (Andre Brissaud) ممثل الجناح اليميني الفرنسي في جريدة **لو فيغارو** *(Le Figaro)* قائلاً: فرنسا الحقيقية يجب أن تحطم لكي يكون هناك انتصار لفرنسا السارترية والفكرة الثورية لفرنسا التي أرادها السيد جان بول سارتر بديلها لفرنسا، وفي فرنسا السارترية، وفي فرنسا هذه «بالنسبة إلى التفكير الفردي» هي جبهة التحرير الوطني التي هي الجيش الحقيقي، بينما الجيش الفرنسي أصبح مكروهاً، والعدو الذي لا يمكن التسامح معه، شيء يشبه الوارث لجيش هتلر في الأربعينيات[٨١].

وعلى هذا الأساس نجد أن الجزائر لم تنكر أبداً وقوف ونضال بعض المثقفين اليساريين الفرنسيين الذين ساهموا بإمكاناتهم المتواضعة والفعالة لتحقيق السلام في الجزائر، وفي كتابه **تشريح الحرب** *(Autopsie d'une guerre)* قال فرحات عباس (رئيس الحكومة الجزائرية الموقتة، أيلول/ سبتمبر ١٩٥٨ ـ آب/ أغسطس ١٩٦١). «رجال يقطعون» سياسة السكوت «. . . ويساندون ويحتجون ضدّ الحرب القائمة في الجزائر ويؤيدون المفاوضات والسلم. . . فهناك صحافيون، على الرغم من المخاطر التي تثقلهم يضعون أقلامهم في خدمة الجزائر، ويدافعون على تحريرها»[٨٢]. وفي ما بين عام ١٩٦٢ وعام ١٩٦٤ أصبح سارتر شخصية فذة لا كأديب وفيلسوف سياسي فحسب، بل كمثقف اتسم بالعصيان والتمرد، وعلى هذا كان يلقب في هذه الفترة بأسماء عدة، منها «رجل الفضائح»، «رجل الحكمة»، «رجل الحقيقة».

وفي ٢٢ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٦٤ أعلن الدكتور أوسترلينغ (Osterling)، عضو في الأكاديمية السويدية، عن جائزة نوبل للأدب وقال: «جائزة نوبل منحت هذه السنة للكاتب الفرنسي جان بول سارتر على عمله، الذي كان روحاً للحرية واسماً للحقيقة، والذي كان له أكبر تأثير على عصرنا»[٨٣]. لكن سارتر مع الأسف رفضها لسببين كما وضّح في ما بعد للأكاديمية السويدية. **السبب الأول**، هو أنّه رفض جائزة نوبل لكي يبقى مستقلاً وملتزماً بمبادئه ومواقفه، كما قال: «الكاتب

(٨١) *Le Figaro*, 30/9/1960.

(٨٢) Ferhat Abbas, *Autopsie d'une guerre: L'Aurore* (Paris: Marnier Fréres, 1980) pp. 189-190.

(٨٣) Gustav Bjurstrom, «Nobel Academy Archives, Stockholm, Courtesy of Carl,» in: Cohen-Solal, *Sartre: A Life*, p. 446.

يجب أن يرفض أن يحول إلى مؤسسة[٨٤]. . . حيثُ يرى بأن الكاتب يجب أن يعيش لحقيقته. و**السبب الثاني،** الذي جعله يرفض الجائزة هو أنها منحت له أثناء الحرب الباردة، وانتهاء حرب الجزائر التي هدد خلالها بالموت مرات عدة، وكان يتمنى أن تمنح له الجائزة خلال الحرب المتوحشة التي فرضت على الجزائريين، حيثُ أكد سارتر: أثناء حرب الجزائر حينما وقعنا البيان ١٢١، كان بإمكاني قبول الجائزة باستحقاق، لأنها لم تكن لتشرفني أنا فقط، ولكنها كانت تشرف الحرية التي نكافح من أجلها، ولكن ذلك لم يكن إلا بعد نهاية القتال حينما منحت لي الجائزة[٨٥].

(٨٤) Michel Contat [et] Michel Rybalka, *Les Ecrits de Sartre; chronologie, bibliographie commentée* ([Paris]: Gallimard, [1970]), p. 402.

(٨٥) المصدر نفسه، ص ٤٠٣.

الفصل السادس عشر

نظريــة التحــرر عنــد هابرمــاس

هشام عمر النور(*)

أولاً: المقاومة وما بعد الحداثة

إن فلسفة المقاومة لا يمكن أن تكون إلا فلسفة تحرر، وباعتبارها كذلك فقد وصلت ذروتها مع الثورة الفرنسية، قمة عصر التنوير، فشعار الثورة الفرنسية «الإخاء والحرية والمساواة» ما زال يشكل خلاصة غايات التحرر لأي مشروع إنساني. وليس هنالك من دليل أقوى من هذا لكي نفهم أن الثورة الفرنسية تعبّر عن إحدى أهم لحظات تطور النوع الإنساني. وقد اكتسبت هذه الأهمية من كونها تجسد المنطق البنيوي لهذا التطور، بمعنى أن مشروع التحرر يرتبط بما هو أنثروبولوجي، بما ينتمي لحياة النوع الإنساني. هذه الخلاصة، هي أيضاً بدورها مشروطة بالتطور الاجتماعي، فمشروع التحرر لم يدرك نفسه على هذا النحو إلا في طورنا القائم الآن من الحياة الإنسانية، ففي عصر التنوير، مثلاً، وما بعده من مرحلة الحداثة الممتدة إلى ما بعد منتصف القرن العشرين، ارتبط مشروع التحرر بمحاولة السيطرة على الطبيعة والمجتمع. وسادت العقلانية الآداتية التي انتهت بالمشروع إلى نقيضه، إلى حياة معتقلة في بعد واحد، بعد الفعل الأداتي ـ الغائي وعقلانيته ومعرفته. هذا البعد الواحد عبّرت عنه الفلسفة بنموذجها السائد طوال هذه الفترة التاريخية، نموذج فلسفة الذات، الذات العارفة والفاعلة. لقد أدرك رواد مدرسة فرانكفورت، منذُ وقت مبكر من النصف الأول للقرن العشرين، أزمة العقل الأداتي واشتغلوا على نقده، الذي

(*) جامعة النيلين، قسم الفلسفة ـ السودان.

تأسست به المدرسة. إلا أن أولئك الرواد لم يستطيعوا تجاوز فلسفة الذات ولذلك فشلوا في تقديم البديل. وانتظرت مدرسة فرانكفورت حتّى المنعطف اللغوي مع هابرماس لتقدم البديل وتتجاوز فلسفة الذات ولتطرح قضايا الرواد وإشكالياتهم في ضوء جديد.

لقد نجح هابرماس في ما فشل فيه رواد مدرسة فرانكفورت الأوائل، هوركهايمر وأدورنو وماركيوز، وقدّم نموذجاً (Paradigm) نظرياً جديداً لم يتجاوز به الماركسية فقط، وإنَّما تجاوز به النموذج السائد في الفلسفة الحديثة والمعاصرة منذُ ديكارت وإلى ما قبل النظرية النقدية عند هابرماس، والذي يسميه هابرماس بنموذج فلسفة الوعي أو فلسفة الذات، وهو النموذج الذي يفترض أن العلاقة بين الذات والموضوع هي العلاقة التي تؤسس للوجود والمعرفة والقيم؛ والذات المقصودة هنا هي الذات المفردة المستقلة. هذا النموذج سيطر على كُلّ الفلسفة في الفترة التي حددناها، وأفضل دليل على صدق هذه الملاحظة أن التصنيفات السائدة لهذه الفلسفة، مثل تصنيفها إلى فلسفات مادية ومثالية، أو إلى فلسفات تجريبية وعقلانية، يعتمد على الكيفية التي يتم بها النظر إلى هذه العلاقة بين الذات والموضوع. ولقد استبدل هابرماس هذا النموذج بنموذج جديد هو نموذج فلسفة اللغة. ومن الواضح أن تحول هابرماس من نموذج فلسفة الذات، إلى نموذج فلسفة اللغة تمّ ضمن المنعطف اللغوي الذي مرت به كُلّ الفلسفة فأسس لما بعد حداثتها. ومع ذلك فإن انعطاف هابرماس اللغوي أدّى به إلى نقيض ما توصلت له ما بعد الحداثة، فتمسك بالعقلانية ولكن بعد أن صارت على يده تعددية ونقدية بينما رفضتها ما بعد الحداثة، واعتبر مشروعه امتداداً للتنوير وتجاوزاً نقدياً لمآلاته وإخفاقاته، وإعادة لبنائه في ضوء نموذج وأسس جديدة، بينما هدمته ما بعد الحداثة وحاولت تجاوزه نهائياً بإدانته بوصفه مشروعاً قمعياً ذا طابع كلي وشمولي، لأن العقل الذي يقوم عليه هو كذلك.

وفي اعتقادي أن السبب في ذلك هو أن هابرماس تجاوز نقدياً الأسس القديمة لمشروع التنوير في ضوء نموذجه الجديد الذي تقوم عليه عقلانيته الجديدة، بينما فشلت ما بعد الحداثة في تأسيس نموذج جديد للفلسفة ولذلك جاء نقدها ومحاولتها لتجاوز مشروع التنوير ضمن نموذجه التقليدي، نموذج فلسفة الذات، ولذلك لم تستطع إلا هدمه وتبني نقيضه، وذلك بإلغاء أحد طرفي العلاقة بين الذات والموضوع مع بقاء الافتراض الذي يقوم عليه النموذج، وهو أن أساس أية معرفة يعتمد على طابع العلاقة بينهما. وهذا يقودنا إلى استنتاج أنها لم تفلت من قبضة ما تحاول تجاوزه تجاوزاً نهائياً. أما لماذا نجح هابرماس في إقامة نموذج جديد للفلسفة اعتماداً على الانعطاف اللغوي الذي تمّ تحت تأثير تطور الدراسات اللغوية الذي بدأه دي

سوسير، بينما فشلت ما بعد الحداثة في تقديم أيّ نموذج جديد اعتماداً على الانعطاف ذاته، فهذا يعود لكون أن هابرماس قد تعامل مع فلسفة اللغة في المستوى التداولي (Pragmatic)، أي تعامل مع اللغة ليس كنظام رمزي أو نحوي بل كما هي مستخدمة، أي أن هابرماس تعامل مع الكلام. وحتى في هذا المستوى لم ينشغل هابرماس بالجانب التجريبي من التداول، وإنَّما انشغل بالجانب النظري، بينما استلهمت ما بعد الحداثة فلسفة اللغة في جانبها السيمانطيقي، أي في جوانبها الرمزية والنحوية، فوقعت في التأويل اللامتناهي، فأنكرت الحقائق والعقل، الذي صار عندها مجرد نظام، بل وتحول إلى سجن للإنسان.

ورغم جوانب الخلاف بين النظرية النقدية وما بعد الحداثة وما بعد البنيوية، إلا أن جوانب الاتفاق بينهما أكثر، فهي تنتمي كلها إلى المشروع النقدي. وجوهر هذا المشروع هو محاولة تجاوز الأسس التقليدية للحداثة كما وضعها عصر التنوير، فهي تتفق على ضرورة تحويل النقد الكانطي للعقل إلى نقد جذري. ويبدأ هذا التحويل الجذري بهدم العقل الخالص، فالعقل دائماً غير خالص، فهو عقل ملتبس بالتاريخ ومنخرط فيه، ولا يوجد إلا في ثقافة ومجتمع، إلا في الممارسة. ولذلك فإن البحث الاستبطاني في محتويات العقل لم يتح له الوصول إلى بنيات هذا العقل. لأنه كان تأملاً ودرساً في عقل خالص. إن البحث في طبيعة العقل ومنظوره وحدوده يجب أن ينخرط في الممارسة. وهذا يتطلب بحثاً تاريخياً اجتماعياً يتخطى الحدود التقليدية للتحليل الفلسفي[1]. ولذلك نستطيع القول إن التحول من نموذج الذات العارفة والفاعلة، على أساس هذه المعرفة، إلى نموذج اللغة، أي ما هو قائم بين الناس، هو بالضبط التحول من العقل الخالص إلى عقل موجود في الممارسة، ما أدّى إلى هدم فكرة أن المعرفة تقوم على قواعد ومبادئ تأسيسية وهي أحد المبادئ الأساسية في الحداثة التقليدية. فالعقل الذي لا نتعرّف عليه إلا في انخراطه في الممارسة هو عقل غير تأسيسي (Non-Foundationalist)، ورغم أن بنياته وقواعده تتجاوز الوعي الفردي، إلا أنها ليست متعالية وإنَّما اجتماعية ثقافية. وأعتقد أن هذه هي خلاصة نظرية الفعل التواصلي والعقلانية التواصلية عند هابرماس. وهي أيضاً خلاصة ما بعد الحداثة وما بعد البنيوية مع اختلاف النتائج.

وهذه النتيجة ذاتها نصل إليها في ما يتعلق بالذات. فما بعد الحداثة وما بعد

---

(١) Thomas McCarthy, «The Critique of Impure Reason: Foucault and the Frankfurt School,» in: Michael Kelly, ed., *Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate*, Studies in Contemporary German Social Thought (Cambridge, MA: MIT Press, 1994), pp. 243-244.

البنيوية والنظرية النقدية ترفض الصورة الديكارتية عن الذات العاقلة المستقلة التي تواجه عالم من الموضوعات الذي تسعى إلى تمثيله للسيطرة عليه. فالذات العارفة والفاعلة هي ذات اجتماعية وتفكيرها وفعلها جزء من مصالحها ومواقفها. ولذلك يجب إزاحة الذات الديكارتية من موقع المركز في العالم الإبستمولوجي والأخلاقي، ليس فقط لهذه الأسباب النظرية، وإنَّما أيضاً بسبب ما انتهت إليه العقلانية الغربية من إقصاء ونفي واستيعاب للمختلف ليصير متماثلاً[٢]. ونظرية الفعل التواصلي واستناداً إلى فلسفة اللغة تزيح هذه الذات المركزية ولكن من دون إلغائها، بينما ما بعد البنيوية وما بعد الحداثة يعلنان موتها.

إن نموذج فلسفة اللغة في جانبه التداولي مع هابرماس، أدّى إلى طرح علاقة جديدة بديلة لعلاقة الذات والموضوع في النموذج السابق وهي الذواتية (Intersubjectivity)، أي العلاقة ما بين الذوات. ما أدّى إلى استبدال العقلانية الأداتية التي كانت سائدة مع نموذج علاقة الذات والموضوع بالعقلانية التواصلية التي تعبر عن العلاقة ما بين الذوات، فصارت هذه العلاقة هي الأساس للوجود والمعرفة والقيم، ولكن من دون أن تستبدل نهائياً علاقة الذات والموضوع أو العلاقة الذاتية (Subjectivity)، وإنَّما جعلتهما جزءاً منها، بل وجزءاً خاضعاً لها. ومع هابرماس صرنا لا نتحدث عن ذات مفردة مستقلة بالمعنى التقليدي، بل صار للمسؤولية والاستقلال معنيان جديدان؛ ففي العقلانية الأداتية يكون الأفراد مسؤولين حين يتصرفون وفقاً للعقلانية الغائية، التعبير الآخر عن العقلانية الأداتية، فنجاح هؤلاء الأفراد في أفعالهم التي يتدخلون بها في بيئتهم لتحقيق غاية معينة يشير إلى قدرتهم على الاختيار بين بدائل عديدة، كما يشير إلى سيطرتهم على شروط بيئتهم، بينما في العقلانية التواصلية يكون هؤلاء الأفراد مسؤولين حين يوجهون أفعالهم ـ كأعضاء في مجتمع تواصلي ـ إلى مزاعم صحة متفق عليها تواصلياً. ويرتبط بهذين المفهومين المختلفين من «المسؤولية» مفهومان مختلفان من «الاستقلال»، فكلما زادت درجة تحقق العقلانية الأداتية، كُلَّما زاد تحقق الاستقلال من المحددات التي تفرضها البيئة على الأفراد الذين يقومون بأفعال تحقق أهدافاً بعينها. وَكُلّما زادت درجة تحقق العقلانية التواصلية، كُلَّما تحقق اتساعاً أكثر في مدى التنسيق غير القسري للأفعال والحلول الجماعية للنزاعات[٣]. هذه العقلانية التواصلية تطرح، كما هو واضح، عقلانية من نوع جديد، عقلانية تتمتع بمزايا وخواص جديدة تجعلها مختلفة عن سابقتها؛ فهي

---

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٤٤.

(٣) Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, translated by Thomas McCarthy, 2 vols. (Boston, MA: Beacon Press,1984-1987), vol. 1: *Reason and the Rationalization of Society,* pp. 14-15.

عقلانية مركبة وتعددية لا تقوم فيها حقائق مطلقة (أو على الأصح حقائقها المطلقة قليلة جداً ولا تعتمد عليها المعرفة الإنسانية) ولا تعتمد على منهج واحد. وتقوم على الفعل الذي يسعى إلى الوصول للفهم ما يجعل التنسيق بين أفعال الأفراد ممكناً، وهو أمر نموذجه يقوم على الاتفاق غير القسري الذي يتم عن طريق المحاججة (Argumentation)، ويؤدي، نتيجةً لاختلاف المعايير ومزاعم الصحة والمناهج، إلى ثلاثة أشكال من عوالم الحياة: العالم الموضوعي المشترك، والعالم الاجتماعي المشترك، والعالم الذاتي الذي تنتمي عناصره إلى التجربة الفردية ولكن يتم التعبير عنها بطريقة مفهومة للآخرين. وهذا يعني أن لكُلّ واحد من هذه العوالم معاييره ومزاعم صحته ومناهجه وعقلانيته وفعل يرتبط به. وهذا ما نعنيه بالضبط بالعقلانية المركبة والتعددية. وما كان لهابرماس أن يصل إلى هذه النتيجة لولا ماكس فيبر، فهو أول من أشار إلى تمايز ثلاثة مجالات ثقافية تطابق العوالم الثلاثة التي أشرنا إليها، بل وجعل من هذا التمايز جوهر عقلنة المجتمع، وبالتالي حداثته. ومشكلة فيبر أنّه لم يتصور عقلانية أخرى غير العقلانية الغائية، فهي التي سادت في جميع مجالاته الثقافية وأودت بالحداثة وعقلانيتها إلى نقيض ما تريده، فبدلاً من التحرر انتهت إلى قفص حديدي ـ كما قال فيبر ـ وما كان لهابرماس أن ينجز هذا التجاوز النقدي لفيبر لولا ما قام به لوكاش بربط إنجازات فيبر بالماركسية، وبذلك مهّد لظهور مدرسة فرانكفورت فاستعان هوركهايمر وأدورنو بقراءة لوكاش لفيبر لتأسيس أول محاولة جدّية لفتح الماركسية على أنظمة متعددة، ما أدّى بهما إلى تجاوز لوكاش وفيبر معاً، ولكنهما فشلاً في تقديم نموذج بديل للماركسية فصارت محاولتهما مجرد سلب لم ينته إلى بديل، إلى أن جاء هابرماس ليقدم هذا البديل مستفيداً من كُلّ هذه القراءات. ولهذا فإنه لا يمكن تصور النظرية النقدية في نشأتها وكما انتهت عند هابرماس تصوراً صحيحاً إلا بربطها بفيبر.

ثانياً: من المجتمع التقليدي إلى الحداثة، إعادة بناء نظرية فيبر في عقلنة المجتمع

لقد بدأ انتقال المجتمع ـ في الحضارة الغربية ـ إلى الحداثة مع أواخر القرون الوسطى مع بدء ما يسميه فيبر بعملية إزالة السحر (Disenchantment)، وهي العملية التي يقصد بها فيبر تفكك الرؤية الدينيّة القديمة للعالم أو الرؤية السحرية ـ الحيوية وفقدان قبضتها وسطوتها على الناس[٤]. هذه الرؤية القديمة للعالم لا عقلانية ـ كما يرى هابرماس ـ ليس بسبب كونها تفتقد إلى الخواص المنطقية والرمزية، بل يمكننا

(٤) Michael Pusey, *Jürgen Habermas*, Key Sociologists (Routledge; London; New York: Tavistock Publications, 1995), p. 50.

القول إن الرؤية القديمة للعالم من هذه الناحية، لا تعاني من تناقضات، فالرموز في التفكير الأسطوري دائماً ما تشير إلى موضوعات في العالم الموضوعي، كما إنَّ العلاقة بين هذه الرموز دائماً ما تخضع لضرورات المنطق الصوري، فالمقدمات تلحقها نتائجها والوقائع تنسب إلى أسباب، إن لا عقلانية الرؤية القديمة للعالم تقاس بالمفاهيم الأساسية الصورية ـ التداولية التي تضعها في متناول استخدام أفرادها لفهم عالمهم؛ فالعقل المتوحش، كما ذهب إلى ذلك عن حقّ ليفي شتراوس (Levi Strauss)، يمسك عينياً بالسطح الحسّي للعالم وينظم إدراكاته برسم التشابهات والاختلافات بين ما أمسك به عينياً. ولذلك فإن عالم الأسطورة ـ كما وصفه شتراوس ـ عالم دائري وفارغ، فعلاقات المشابهة تنسج الظواهر في شبكة واحدة من التطابق، ولكن فهمها لا يخترق سطح ما يمكن إمساكه عينياً. إنَّه عالم لا زمني، وهو عبارة عن كُلّ يستوي في زمانٍ متزامن ومتعاقب معاً.

والمعرفة التي يحصّلها هذا التفكير معرفة تشبه رؤية غرفة في مرايا مثبتة على جدرانها المتقابلة، بحيث تعكس بعضها بعضاً من دون أن تكون متوازية تماماً، فتتكون صور متكسرة ومتشكلة في الآن نفسه دون أن تتشابه تشابهاً كاملاً، فالتفكير الأسطوري يعتمد وسائط صورية ويشيد صروحاً ذهنية تعقل العالم بقدر ما تكون شبيهة به[٥]، والأسطورة لا تسمح بالتمييز المفاهيمي الأساسي والواضح بين الأشياء والأشخاص، بين الموضوعات التي يمكن استغلالها والفاعلين (الذوات القادرة على الفعل والكلام والتي ننسب إليها المنطوقات اللغوية). ومن ثُمّ يبدو متسقاً ألا تفرّق الممارسة السحرية بين الفعل الغائي والفعل التواصلي، فيقع الفشل التقني للأفعال الغائية بسبب عدم الكفاءة في الدائرة نفسها التي يقع فيها الفشل الأخلاقي والمعياري بسبب انتهاك النظام الاجتماعي. ويتداخل الفشل الأخلاقي مفهومياً مع الفشل الفيزيائي، الشرّ مع الأذى، الخير مع الصحة. أي أن العقل الأسطوري يفشل في التمييز المفاهيمي بين الطبيعة والثقافة، بين السلوك الأساسي تجاه العالم الموضوعي والسلوك الأساسي تجاه العالم الاجتماعي. يعيق المفهوم الأسطوري والمفهوم السحري، التمييز والفصل بين اللغة والعالم، بين الكلام كوسط للتواصل وما نصل إلى فهم بخصوصه في التواصل اللغوي، بين المحتوى الرمزي للعلامة ومرجعيتها في الواقع. وتصبح هنالك علاقة سحرية بين الأسماء وموضوعاتها[٦]، فتصير الأسماء هي الموضوعات ذاتها.

---

(٥) كلود ليفي شتراوس، **الفكر البري**، نقله إلى العربية وقدم له وعلق عليه نظير جاهل، ط ٢ (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٧)، ص ٣١٤.

(٦) Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 1: *Reason and the Rationalization of Society*, pp. 46-49.

إن مزاعم الصلاحية المختلفة، الحقيقة الافتراضية والصواب المعياري والصدق التعبيري، لم تتمايز بعد في التفكير الأسطوري. وهذا يجعل مفهوم الصلاحية مفهوم غائم ملتبس بما هو تجريبي، فمفاهيم الصلاحية مثل المعايير الأخلاقية والحقيقة ملتبسة بمفاهيم التنظيم التجريبي مثل العلية والصحة. أي أن رؤية العالم المتكونة لغوياً تتطابق مع نظام العالم نفسه، إلى الحدّ الذي لا يمكن أن ندرك فيه أن هذه الرؤية قابلة للخطأ ومفتوحة على النقد. إن تشيؤ رؤية العالم هو دلالة الخلط بين الثقافة والطبيعة، ما يؤدي إلى انغلاق الرؤية الأسطورية للعالم وعدم قدرتها على تمييز نفسها كرؤية للعالم مرتبطة بتقاليد ثقافية ولها علاقات معنى داخلية وتشير رمزياً إلى الواقع، وترتبط كذلك بمزاعم صلاحية ومن ثُمّ ترى نفسها معرضة للنقد ومفتوحة للمراجعة[٧].

وإزالة السحر عند فيبر تعني إزالة هذه الرؤية القديمة للعالم واستبدالها بالحداثة التي تعني العقلانية التي يتمايز فيها المجال المعرفي من المجال القيمي من المجال الإستيطيقي، كُلّ واحد منها طبقاً لزعم صلاحية واحد كلي، هذه المزاعم هي: الحقيقة والصواب المعياري وصدق التعبير على التوالي. وفي هذه المجالات يتم التعبير عن البنيات الحديثة للوعي التي نشأت من عقلنة رؤية العالم. وهي العقلنة التي قادت إلى المفاهيم الصورية عن العالم الموضوعي والعالم الاجتماعي والعالم الذاتي، وإلى الأساليب الأساسية للسلوك في العلاقة المعرفية أو الأخلاقية بالعالم الخارجي وفي العلاقة بالعالم الداخلي. وبذلك استطعنا التمييز بين سلوك الموضعة (Objectivating) تجاه عمليات الطبيعة الخارجية، وسلوك المواءمة الأخلاقية مع أنظمة المجتمع المشروعة، والسلوك التعبيري تجاه ذاتية الطبيعة الداخلية. وبالتالي صارت هنالك مركبات للعقلانية طبقاً للعوالم الصورية الثلاثة ولأساليب سلوكها الأساسية، فصار لدينا عقلانية معرفية ـ أداتية ناتجة من سلوك الموضعة تجاه الطبيعة الخارجية وتجاه المجتمع، ولذلك فهي تنتج معرفة تشمل علم التكنولوجيا والتقنيات الاجتماعية (مثل النظام الاقتصادي والنظام السياسي)، وعقلانية أخلاقية ـ عملية ناتجة من سلوك المواءمة الأخلاقية تجاه المجتمع وتجاه الطبيعة الداخلية وتنتج معرفة متعلقة بالمعالجة المنظمة (أو الأكاديمية) للأخلاق والقانون، وعقلانية جمالية ـ عملية ناتجة من السلوك التعبيري تجاه الطبيعة الداخلية والخارجية، وتنتج معرفة تشمل الإيروسية والفنون وهي فهم صادق لاحتياجاتنا، فهم يتجدد مع كُلّ ظروف تاريخية جديدة[٨]. وبالتالي يمكننا تعريف الحداثة بأنها النمو المتمايز للعوالم الصورية المختلفة ولأساليب سلوكها الأساسية ومركباتها العقلانية. وهو ما يجعل الرؤية الحديثة للعالم تختلف تماماً عن الرؤية التقليدية.

---

(٧) المصدر نفسه، ص ٥٠ ـ ٥٣.

(٨) المصدر نفسه، ص ٢٣٤ ـ ٢٣٨.

وهذا يقودونا إلى الاستنتاج بأن إزالة السحر على هذا النحو الذي ذكرنا هي التي أنتجت نموذج فلسفة الوعي القائم على العلاقة بين الذات والموضوع كأساس لمشروع الحداثة وعقلانيتها ومعرفتها وقيمها. إن قيام صورة للعالم الخارجي تستدعي بالضرورة صورة العالم الداخلي، فليس من الممكن أن تكون هنالك موضوعية من دون أن تكون هنالك أيضاً ذاتية. إن مفهوم العالم الداخلي أو الذاتية لا ينشأ إلا بتطور مفهوم صوري لعالم خارجي ـ أي عالم موضوعي من الوقائع، وكذلك عالم اجتماعي من القيم. العالم الداخلي أو الذاتية هو عالم للفرد فقط حقّ امتياز دخوله، وأي شيء ينتمي إلى هذا العالم لا يمكن أن يكون جزءاً من العالم الخارجي. إن الأفكار لا تبدو أوهاماً أو محض خيال إلا على خلفية من العالم الموضوعي، وكذلك الاعتقادات أو الأفعال الخاطئة في سياق نظام ما، فإنها لا تبدو كذلك إلا على أساس من عالم موضوعي وقياساً على مزاعم للحقيقة والفاعلية قابلة للنقد. إن المقاصد والشعور والسلوك لا تبدو غير مشروعة أو محض تعابير ذاتية إلا على خلفية من الواقع المعياري الذي أصبح مستقلاً، وقياساً على مزاعم للصواب المعياري قابلة للنقد[٩]، وهذا أمر قد يبرّر القول إن الذاتية أو الفردية تنتمي إلى العالم الحديث، وليس بأيّ حال إلى ما قبله، أو حتّى قد يؤيد قول ميشيل فوكو بأن الفرد كائن عمره فقط مائتي عام، فهو يشير إلى أن الإنسان لم يكن موجوداً قبل القرن الثامن عشر ـ وعلى خلاف هابرماس ـ فإن فوكو يقرر هذا الاستنتاج ليصل منه إلى إمكان اختفاء الإنسان ونهايته (يقصد فوكو مفهوم معين للإنسان، الإنسان الذات، الفرد، إنسان النزعة الإنسانية وإعلان حقوق الإنسان)[١٠]، بينما يصل هابرماس إلى الاستنتاج بأن الإنسان مفهوم حديث ليقرر منه أن الإنسان الفرد هو أحد نواتج العملية الاجتماعية.

إن هنالك اختلاف في تعيين أسباب الانتقال من الرؤية التقليدية للعالم إلى الرؤية الحديثة، فبينما يرى ماركس، مثلاً، أن تطور القوى المنتجة، أي التوسع في المعرفة التجريبية وتحسن أساليب الإنتاج وتنظيم قوى العمل وتأهيلها، هو الذي أدّى إلى الانتقال إلى مشروع الحداثة؛ نجد أن فيبر يرى أن الإطار المؤسسي للاقتصاد الذي تمّ فيه تطور القوى المنتجة، لم يكن إلا نظاماً ثانوياً للفعل العقلاني الغائي تتطور فيه العقلانية على المستوى الاجتماعي. ولذلك تابع فيبر عملية العقلنة الاجتماعية من خلال تطور الرؤية الدينيّة للعالم، التي أدت إلى الانتقال إلى الحداثة؛ وهو ما يؤيده فيه هابرماس. وهكذا شاع عن فيبر الاستنتاج القائل إن أخلاق الزهد البروتستانتية هي

---

(٩) المصدر نفسه، ص ٥١.

(١٠) عبد الرزاق الدواي، **موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر: هيدجر، ليفي ستراوس، ميشيل فوكو** (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٩٢)، ص ١٦٠.

التي صنعت الرأسمالية، والأمر أعمق من هذا، لأن فيبر يزعم أن عقلنة الرؤية الدينيّة هي التي أدت إلى عقلنة المجتمع، أي أدت إلى حداثته. وهذا زعم يجب فحصه لأن له نتائجه على كُلّ النظرية النقدية، إذ يجعل فيها للثقافة دور محدد لما عداها.

يعتبر فيبر أن تمايز مجالات القيم الثقافية هو مفتاح تفسير العقلانية الغربية، ولكنه يعتقد أيضاً أن هذا التمايز حدث نتيجة لعقلنة رؤية العالم الدينيّة. هذه العقلنة تمت بالأساس في الجانب البنيوي من هذه الرؤية، لا في جانب مضمونها، أي في ما يتصل بأساليب السلوك تجاه العالم. إن أية رؤية دينية للعالم تؤسس لأساليب سلوك أساسية تجاه العالم. وتجعل هذه الأساليب العقلنة أمراً ممكناً بحسب قدرتها على التعامل بطريقة موحدة مع الطبيعة والمجتمع ككل واحد، وهذا يتطلب مفهوماً منظماً للعالم، وهذا بالطبع لا يعني مفهوماً صورياً للعالم، وإنَّما مجرد مفهوم لنظام عيني للعالم يربط بين ظواهره العديدة بحيث ترتبط كلها بالإله الخالق، الذي يجمع في ذاته بين الجوانب الكلية لـ «ما يجب أن يكون» ولـ «ما هو كائن». وتكون الرؤية الدينيّة أكثر عقلانية كُلَّما سمحت بالإمساك بظواهر العالم تحت أحد هذه الجوانب الكلية، التي ما زالت متحدة في الذات الإلهية. ولقد ركّز فيبر على الجانب المعياري لـ «ما يجب أن يكون»، وبالتالي على بنيات الوعي الأخلاقية العملية، التي تجعل من الممكن تنظيم سلوك الذات الفاعلة تجاه العالم من منظور أخلاق الاعتقاد. وتحت هذا الجانب من العقلنة الأخلاقية، فإن رؤية العالم الدينيّة تكون عقلانية بقدر ما تجعل من العالم مجالاً للاختبار الأخلاقي وفقاً لمبادئ عملية، وتفصله من كُلّ الجوانب الأخرى. ومن هذه الناحية، فإن أديان الخلاص التي تطوّر ثنائية تباين حاد بين الإله والعالم تفي بشروط العقلنة الأخلاقية أكثر من تلك التي لا تطور مثل هذه الثنائية. إذ إنَّ المؤمن سيبحث عن الخلاص في هذه الحالة من منظور تجريدي للاختبار الدينيّ، يقلل فيه من قيمة العالم ويموضعه على هذا الأساس. ولكن التقليل من قيمة العالم ورفضه وحدها لا تقود إلى موضعة العالم، بل تقود إلى الهروب منه، كما يحدث في الخلاص الصوفي، ولذلك فإن الأمر يحتاج، إضافة إلى ثنائية التباين الحاد بين الإله والعالم، إلى العقلنة الأخلاقية التي تجعل من العالم مجالاً للاختبار الأخلاقي ـ كما ذكرنا قبل قليل ـ أي تجعل من العالم مكاناً لفاعلية نشطة تهدف إلى السيطرة على هذا العالم القليل القيمة والمموضع(١١)، (أليس من اللافت للنظر أن كلمة «وضيع» في اللغة العربية يمكن أن تؤدي المعنيين، معنى الوضع ومعنى قلة القيمة؟ ومن ثُمّ نستطيع أن نقول إن أخلاق الاعتقاد تهدف للسيطرة على عالم وضيع) وهذه هي الخصائص التي توافرت في

---

(١١) Habermas, Ibid., vol. 1: *Reason and the Rationalization of Society,* pp. 205-208.

الأخلاق البروتستانتية وجعلت عقلنة المجتمع وانتقاله إلى الحداثة أمراً ممكناً. فلقد أنشأت العقلنة الأخلاقية نموذجاً بنيوياً للسلوك، استطاعت فيه تمييز المجال والسيطرة على ظواهره وفقاً لمبادئ معيارية. هذا النموذج البنيوي انتقل إلى المجالات الأخرى، وهو ما أصبح ميسوراً بعد موضعة العالم وانفصاله عن الإله، وبالتالي أصبح بالإمكان ربطه بالمصالح الإنسانية، صحيح أن هذا الربط يتم وفقاً لمبادئ معيارية في الرؤية الدينيّة، ولذلك ميّز فيبر بين الأفكار والمصالح، فالمصالح تصير غايات لنشاطنا، ولكن هذه الغايات نأتيها بسبل تحكمها مبادئ معينة، أي أفكار. هذا التمييز بين المصالح والأفكار لم يكن يتم لو لم تتم العقلنة الأخلاقية للرؤية الدينيّة والتمييز بين العالـم والإله، بحيث صار العالم مسرحاً لنشاط الإنسان الأخلاقي، الذي يمكن أن ينجح فيه أو يفشل؛ والذي يرتبط أيضاً بمبادئ يمكن التفكير فيها نقدياً بعد الانفصال عن الإله، وبذلك أصبح النشاط كُلّه مفتوحاً للنقد والمراجعة وفي كُلّ المجالات، ما يجعل النقد أحد أهم خصائص الحداثة إن لم يكن أهمها.

ويبدأ هابرماس نقده ويطور تجاوزه لفيبر من داخل نظامه النظري، مستفيداً من استنتاجاته وحججه ليؤكد الحاجة الملحة لتغيير نموذج الفعل الغائي أو الأداتي القائمة عليه نظرية فيبر في العقلنة الاجتماعية بنموذج جديد هو نموذج الفعل التواصلي، وهو الأمر الذي فات على فيبر. ويرى هابرماس أن الإخفاق الرئيسي في تصور فيبر عن عقلنة المجتمع وانتقاله للحداثة، هو أن فيبر رغم أنّه قد وظّف مفهوماً مركباً للعقلانية ـ كما رأينا ـ في إزالة السحر عن الرؤية الدينيّة التي يقول إنها أوفت بالشروط الداخلية الضرورية لظهور العقلانية الغربية، إلا أن هذا المفهوم ظلّ غامضاً، ما جعل فيبر ينقاد إلى فكرة ضيقة هي العقلانية الغائية(١٢)، فكُلّ مركبات العقلانية التي أشرنا إليها عند فيبر تتبع نموذجاً بنيوياً واحداً للفعل، هو الفعل العقلاني الغائي أو الفعل العقلاني الأداتي، أي الفعل الذي يتأسس على العقلانية القائمة على اختيار الأهداف واختيار الوسائل التي تحققها. وهذه العقلانية يجمعها فيبر مع العقلانية القيمية، وهي العقلانية التي تلبي الشروط المعيارية وتقوم بالتوحيد والتنظيم، وتكمن وراء تفضيل فعلٍ ما، لتكونان معاً العقلانية العملية في كليتها، وتعميمها هو الذي يشكل سلوك الحياة العقلاني المنهجي(١٣)، الذي نتج عن العقلنة الأخلاقية للرؤية الدينيّة للعالم. وهو السلوك الذي يقوم عليه مشروع الحداثة في مجالاته كلها. لقد فرض فيبر الفعل العقلاني الغائي أو الأداتي كنموذج بنيوي تتبعه كُلّ

---

(١٢) المصدر نفسه، ص ١٤٣.

(١٣) المصدر نفسه، ص ١٧٢ ـ ١٧٤.

مركبات العقلانية، بينما هو ليس إطاراً بنيوياً أو صورياً أو شكلياً، بل هو ينتمي إلى مضمون عمليات التدخل في الطبيعة الخارجية، ووفقاً له تنجح هذه العمليات أو تفشل. ولهذا فإن هذا الفعل العقلاني لا يلائم إلا مركب العقلانية المعرفية ـ الأداتية، وتطبيقه على مركبات العقلانية الأخرى يؤدي إلى أن تصير مجالاتها وعوالمها نسخ أخرى من العالم الخارجي الموضوعي. إن عقلنة المجتمع تعني عند فيبر انتشار الفعل العقلاني الغائي أو الأداتي وتحويل المجالات الأخرى، والتي هي مجالات فعل تواصلي بالأساس، إلى أنظمة ثانوية للفعل العقلاني الغائي. وإذا تذكرنا أن هذه العوالم والمجالات الأخرى هي العالم الاجتماعي والعالم الذاتي، فإن هذا يعني تحويل الناس والعلاقات القائمة بينهم إلى موضوعات أو أشياء أو وسائل، وتحويل العلاقات بينهم إلى العلاقات القائمة بين هذه الأشياء. وهذا المصير هو ما انتهت إليه الحداثة فعلاً لأنها حولت مجالات الفعل التواصلي ـ تماماً كما تصور فيبر ـ إلى مجرد أنظمة ثانوية للفعل العقلاني الغائي، فانتقلت سيطرة الإنسان على الطبيعة إلى السيطرة على الإنسان نفسه، وأصبح العلم الطبيعي نموذجاً لسائر العلوم الأخرى، الإنسانية والاجتماعية. وهذا ما توصّل إليه فيبر عندما صاغ تشاؤمه من تطور الحداثة في مفهومي «فقدان المعنى» و«فقدان الحرية»، واللذان استلهمهما فيما بعد لوكاش في مفهوم التشيؤ الذي وسم به المجتمع الرأسمالي.

ثالثاً: العقلنة كتشيؤ أو الحداثة الملتبسة

شخّص فيبر مجتمع عصره، أي المجتمع العقلاني تشخيصاً نقدياً، واستنتج من ذلك أنّه مجتمع يعاني فيه الإنسان من «فقدان المعنى» و«فقدان الحرية». ويرى فيبر أن هنالك اتجاهين في عمليات إزالة السحر وعقلنة المجتمع أدّيا إلى هذه المعاناة. **الاتجاه الأول**، تمايز مجالات القيم الثقافية المستقلة والذي كان ضرورياً لبدايات عمليات عقلنة المجتمع، إلا أنّه أدّى بعد ذلك إلى «فقدان المعنى». و**الاتجاه الثاني**، الاستقلال المضطرد للأنظمة الثانوية للفعل العقلاني الغائي، والذي هو أحد خصائص تطور المجتمع العقلاني ـ كما يعتقد فيبر ـ إلا أنّه أدّى إلى «فقدان الحرية»[١٤]. وكما هو واضح فإن فيبر يستخلص نظرية «فقدان المعنى» من عملية العقلنة الثقافية؛ بينما يستخلص نظرية «فقدان الحرية» من عمليات العقلنة الاجتماعية[١٥].

ومع تمايز مجالات القيم الثقافية المستقلة، تمّ إدراك المنطق الداخلي لكُلّ منها،

(١٤) المصدر نفسه، ص ٢٤٣ ـ ٢٤٤.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٣٥٠.

ومن ثُمّ التمكّن من عقلنة النظام الرمزي لكُلّ منها وفقاً لأحد المقاييس المجردة للقيمة، مثل الحقيقة أو الصواب المعياري أو الجمال أو الصدق. إلا أن هذه العملية قد أدت من جهة أخرى إلى تفكك رؤية العالم الدينيّة الميتافيزيقية التي كانت تمنح المعنى للحياة الإنسانية. ونشأ صراع بين مجالات القيم الثقافية المستقلة لم يكن في الإمكان حسمه، لغياب أي موقف متعالي إلهي أو كوني تخضع له مجالات القيم هذه. ولم يعدّ هنالك ما يوحّد هذه المجالات في نظام أو رؤية واحدة، وصارت بذلك الحياة الإنسانية تفتقد إلى المعنى، بل وتخضع لنزاع الأفعال طالما أن الاختلافات بين مزاعم الصلاحية على المستوى الثقافي قد أصبحت على المستوى الاجتماعي توتر بين توجهات الأفعال التي تحولت إلى مؤسسات. هذا الصراع مدمر للمعنى إلى الحدّ الذي جعل فيبر يصفه بأنَّه تعددية إلهية جديدة (Polytheism)[١٦]، أو بلغتنا «شرك جديد».

ومن الجهة الثانية فإن فيبر يعالج «فقدان الحرية» في مجال نظرية الفعل. ولقد أشرت قبل قليل إلى أن سلوك الحياة العقلاني المنهجي يتضمن العقلانية العملية التي تربط العقلانية الغائية بعقلانية القيم. وهذا يعني أن الأحكام الأخلاقية والإرادة المستقلة للأفراد، والتي تمّ تحديدها (أي الأحكام والإرادة) بمبادئ قيمية، هي التي تقوم بمهمة توجيه وإرشاد الأفعال العقلانية الغائية. ولكن ـ وكما ذكرنا قبل قليل أيضاً ـ شهد تطور الحداثة ونموها استقلالاً مضطرداً للفعل العقلاني الغائي، وتحويلاً لمجالات الحياة الأخرى إلى أنظمة ثانوية تابعة له إلى الحدّ الذي أصبحت فيه الأفعال العقلانية الغائية في هذه الأنظمة، مثل الاقتصاد والإدارة، لا تحكمها الأحكام الأخلاقية وإرادة الأفراد إنَّما تنظمها هذه الأنظمة نفسها (أي تنتظم بيروقراطياً) وفقاً لدوافع نفعية عامة. وهكذا أصبح الأفراد لا يتحكمون في أفعالهم في الأنظمة الثانوية المختلفة، وإنَّما تتحكم فيها البيروقراطية. وهذا ما جعل فيبر ينعت مجتمع الحداثة العقلاني بعبارته الشهيرة بأنَّه «قفص حديدي». وليست هنالك من عبارة يمكن أن تؤدي معنى «فقدان الحرية» بطريقة أكثر دقة من عبارة «القفص الحديدي» لوصف ما انتهى إليه مشروع الحداثة الذي تمّ بعقلنة المجتمع طبقاً لسيادة نموذج الفعل العقلاني الغائي على أساس من فلسفة الوعي وعلاقة الذات بالموضوع.

ولا يتفق هابرماس مع هذه الروح التشاؤمية، فهو يرى أن فيبر قد ارتكب خطأً فادحاً في استنتاجه الأول الخاص بـ «فقدان المعنى»؛ فالتمايز الذي تمّ بين المشروع العلمي والقانوني والجمالي، الذي هو تمايز بين الأنظمة الثقافية للفعل، تتطور فيه المعرفة الثقافية تحت أحد الجوانب الكلية للصلاحية ولا يقود بأي حال من الأحوال

(١٦) المصدر نفسه، ص ٢٤٤ ـ ٢٤٥.

إلى نزاع بين أنظمة حياة لا مجال لالتقائها، فمرجعيتها مجالات قيم ثقافية متمايزة ومستقلة. والخطأ الفادح الذي وقع فيه فيبر هو عدم تفرقته بين هذه الأنظمة الثقافية للفعل والأنظمة الاجتماعية للفعل، مثل الاقتصاد والدولة، والأنظمة الأخيرة تتكون حول قيم عينية محددة، مثل الثروة والسلطة، وفقط مع هذا التحول المؤسسي لأمور قيمية مختلفة، تنشأ علاقات تنافس بين اتجاهات لا عقلانية للأفعال. أما عمليات العقلنة التي ترتبط بمركبات العقلانية العامة الثلاثة، فهي تتضمن بنيات معرفية مختلفة، ولذلك لا ينشأ بينها نزاع ولكن قد تطرح تساؤلات حول الكيفية التي يتم بها الانتقال من مركب عقلانية إلى مركب عقلانية آخر[١٧]، والأهم هو السؤال حول قابلية هذه المركبات للوحدة بشكلٍ ما على الرغم من تمايزها واختلافها، لأنه إذا ثبت عدم وجود ما يمكن أن يوحدها فهذا يعني أن «فقدان المعنى» سيكون ما زال قائماً. ويجيب هابرماس عن السؤال الأخير، بأن ما يوفر الوحدة العقلانية لتعددية مجالات القيم الثقافية المعقلنة بفضل منطق كُلّ منها الداخلي، هو المستوى الصوري للمعالجة الحجاجية (Argumentative) لمزاعم الصلاحية، فمزاعم الصلاحية تختلف من المزاعم التجريبية لأنه يمكن تجويدها عن طريق الحجج (أو الأسباب). ويوجد ما هو عام ومشترك بين هذه الحجج أو الأسباب، وهو قدرتها على توفير دافع عقلاني يقوم عليه الاختبار الجماعي لمزاعم الصلاحية المفترضة. وهذا يعني أن الوحدة القائمة بين مركبات العقلانية الثلاثة العامة هي وحدة تقوم على العقلانية الإجرائية، ولذلك فإن نظرية الخطاب هي التي ستعين أين تتكون هذه الوحدة الحجاجية[١٨].

أما موقف هابرماس من الاستنتاج الثاني والخاص بـ «فقدان الحرية» فإنني اعتقد أنّه يتلخص في رؤيته جانبين لهذا الاستنتاج، أحدهما صحيح، بينما الجانب الآخر يعبّر عن الخطأ الأساسي في مشروع فيبر النظري. الجانب الصحيح نجده في ما توصل إليه فيبر من أن الإنسان في مجتمعات الحداثة الراهنة يعاني من غياب الحرية نتيجة لسيادة العقل الأداتي في مجالاتها وأنظمتها الثانوية المختلفة بانفصال تام عن الخيارات الأخلاقية، أي عن إرادة الناس واختياراتهم. أما الخطأ الأساسي فهو أن فقدان الحرية يبدو عند فيبر وكأنه يعبّر عن جوهر ضروري في الحداثة ومصير لا يمكن تفاديه طالما أن عقلنة المجتمع يترتب عليها بالضرورة سيادة الفعل العقلاني الأداتي في كُلّ الأنظمة الثانوية للمجتمع، بحيث يصبح مؤكّداً أن تجري الأمور فيها بعيداً عن إرادة الناس واختياراتهم. وبالنسبة إلى هابرماس فإن هذا الاستنتاج خطأ

(١٧) المصدر نفسه، ص ٢٥٠.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٢٤٩.

أساسي لأنه باختصار يهدم أهم ما يميز مشروع فيبر النظري، يهدم عقلانيته المركبة وتعدديتها. فلو ارتبط فيبر بخصائص مشروعه النظري لأدرك أن جوهر مشروع الحداثة ـ كما عبّر هو نفسه عن ذلك ـ هو في تمايزه وتعدده ولذلك فليس هنالك من سبب يجعل سيادة الفعل الأداتي في مختلف أنظمة مجتمع الحداثة أمر يعبّر عن خصائص ضرورية لهذا المجتمع، بل يعبّر في سيادته الراهنة عن أوضاع عارضة ذات صلة باستراتيجيات السيطرة الاجتماعية. لقد نظر فيبر إلى العقلنة الاجتماعية من منظور العقلانية الغائية. ولم يطبّق المفهوم الشامل للعقلانية الذي أسس عليه بحثه في التقاليد الثقافية على مستوى المؤسسات، فمركب العقلانية المعرفية الأداتية هو الوحيد الذي اكتسب أهمية بالنسبة إلى عقلانية أنظمة الفعل. وافترض فيبر أن الجانب العقلاني الغائي فقط هو الذي يكوّن الأنظمة الثانوية للاقتصاد والسياسة. إن هذه المعالجة للعقلنة الاجتماعية من منظور العقلانية الغائية، تخلف انطباعاً بأن عمليات عقلنة المجتمعات الحديثة ترتبط فقط بالمعرفة النظرية التجريبية وبالجوانب الأداتية والاستراتيجية للأفعال الاجتماعية، وأن العقلانية العملية لا يمكن أن يتم تحويلها إلى مؤسسات بطريقة مستقلة، أي بمنطق داخلي خاص بها إلى نظام ثانوي. بمعنى آخر أن فيبر يعطينا الانطباع بأنَّه لا يمكن أن يتكون نظاماً ثانوياً في المجتمع بفعل آخر غير الفعل العقلاني الأداتي. وهذا ما يتعارض مع الخصائص الأساسية للعقلنة الاجتماعية عند فيبر.

ولقد نجح لوكاش في رؤية سيادة الفعل العقلاني الغائي في المجتمع كأمر موقت وعارض يرتبط لا بطبيعة العقلنة الاجتماعية، وإنَّما بأحد الممكنات التاريخية لهذه العقلنة (أو أحد نماذجها إذا جاز القول)، وهو الرأسمالية. وإذا نظرنا إلى هذه الرأسمالية من أفق عملية العقلنة الاجتماعية، فإنها تعاني من تشوّه أو خلل أساسي، أسماه لوكاش بالتشيؤ (Reification) وهو أوّل من صاغ هذا المصطلح، وهو ناتج عن استيعاب وتمثّل العلاقات الاجتماعية والتجارب الذاتية بحيث تصبح أشياءً، أي موضوعات يمكن إدراكها واستعمالها، فيختل التوازن بين العوالم الثلاثة. وتصبح هذه الأخطاء المفاهيمية جزءاً من فهمنا للعلاقات بين الأشخاص والتجارب الذاتية؛ فنحن ندركها كلها بوصفها أشياءً أو كيانات تنتمي للعالم الموضوعي، بينما هي في الحقيقة عناصر من العالم الاجتماعي العام أو من عالمنا الذاتي الفردي. وبما أن الفهم مكوّن لعملية التواصل نفسها، فإن هذا الخطأ المفاهيمي أو سوء الفهم لا يؤثر فقط على أشكال الفكر عند الذوات، وإنَّما وبالقدر ذاته في أشكال وجودها أيضاً. باختصار، إن عالم الحياة هو الذي يتشيأ. هذا التشيؤ يرتبط عند لوكاش بالرأسمالية فقط، لأنه يرى أن السبب في التشيؤ هو نمط الإنتاج الرأسمالي القائم على العمل

المأجور، الذي يحوّل بالضرورة العمل من وظيفة إنسانية إلى بضاعة. وفي بنية علاقة البضاعة ـ كما يرى لوكاش ـ نجد النموذج الأساسي لكُلّ أشكال الموضوعية في المجتمع البرجوازي، ومعها كُلّ أشكال الذاتية المطابقة لها. وإذا أخذنا في اعتبارنا أن لوكاش يعتبر تطور المجتمع هو تاريخ التحول المستمر لأشكال الموضوعية التي تشكل الوجود الإنساني، وأن أشكال الموضوعية هذه هي التي يتحقق فيها تفاعل الوجود الإنساني مع بيئته، الذي يحدد بدوره موضوعية حياته الداخلية والخارجية، فإننا نصل إلى الاستنتاج بأن بنية علاقة البضاعة بوصفها نموذجاً لكُلّ أشكال الموضوعية إنَّما تصير في الحقيقة نموذجاً لكُلّ عالم الحياة في المجتمع البرجوازي. وبذلك يصير كُلّ عالم الحياة في المجتمع البرجوازي عالماً متشيئاً[(١٩)].

يكمن الفارق الأساسي بين فيبر ولوكاش في كون أن فيبر جعل من التشابه البنيوي بين الفعل العقلاني الغائي وأنظمة الفعل الاجتماعي، في الاقتصاد والدولة البيروقراطية بالذات، طابعاً كلياً لعقلنة المجتمع. وبهذه الصفة أصبح الفعل العقلاني الغائي شرطاً كلياً لا تاريخياً لمشروع الحداثة، بينما يعرّف لوكاش العقلانية تعريفاً أداتياً يستلهم فيه فيبر فيحددها بأنها الرؤية المسبقة والحساب الدائم الأكثر صحة لكُلّ النتائج المرجوة[(٢٠)]، إلا أنّه يربط بين هذه العقلانية الغائية، وبين الرأسمالية، أي أن الفعل العقلاني الغائي لم يعدّ عند لوكاش شرطاً كلياً لا تاريخياً، وإنَّما أصبح يعبّر عن التحقق التاريخي للحداثة. وبذلك فتح لوكاش الباب أمام الاحتمالات بأن تكون هنالك تحققات تاريخية أخرى غير العقلانية الغائية، أو أن تكون الحداثة الحقيقية ـ لا الحداثة الملتبسة ـ مركب من العقلانيات، وهو ما ينسجم مع أسس التفكير النظري عند فيبر نفسه، وهذا يعني أن إخفاقات الحداثة ونواقصها لم تعدّ جزءاً ضرورياً من الحداثة كما هي مع فيبر. إن المأثرة الحقيقية للوكاش هي جمعه ماركس وفيبر معاً، بحيث استطاع أن يفكّ الارتباط بين مجال العمل الاجتماعي وسياقات عالم الحياة، ما أتاح له أن يتعامل مع كُلّ منهما من جانب مختلف، فتعامل مع مجال العمل الاجتماعي من جانب التشيؤ، بينما تعامل مع سياقات عالم الحياة من جانب العقلنة. ويدرك فيبر أن تشيؤ سياقات عالم الحياة يحدث حين ينسق المنتجون تفاعلاتهم بواسطة قيم التبادل، بدلاً من تنسيقها بواسطة القيم والمعايير، باعتبارها الجانب الآخر من عقلنة أفعالهم. وهذا الاستنتاج هو الذي استخدمه هابرماس في بنائه لنظرية الفعل التواصلي ولنظرية الحداثة، أي أن هابرماس قرأ ماركس عبر قراءة لوكاش له من

---

(١٩) جورج لوكاش، **التاريخ والوعي الطبقي**، ترجمة حنا الشاعر (دمشق: دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٧٩)، ص ٧٩ ـ ٨٣.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٨٣.

خلال فيبر، ومن ثُمّ خلص إلى استنتاجات جديدة نتيجة لهذه القراءة، تتجاوزهم جميعاً بل وتفسرهم على أسس جديدة، وتضع نظريات ـ إضافة قراءات أخرى نقدية لفلاسفة آخرين في مجالات أخرى ـ لم تكن موجودة عند أياً منهم.

إن محاولة نقد النتائج التي توصلت إليها نظرية الحداثة عند كُلّ من فيبر ولوكاش بنقد العقلانية الأداتية أو العقلانية الغائية ونقد هيمنة الفعل الأداتي على غيره من الأفعال، ونقد اعتبار أنّه أكثرها عقلانية، وبالتالي نقد كونه نموذجاً لهذه الأفعال، يثير من الأسئلة أكثر مما يجيب عليها، فهذا النقد وإن كان يحاول أن يعالج أزمات الحداثة بتوفير إمكان تحقق أشكال تاريخية أخرى من مشروع الحداثة بديلاً للشكل القائم المأزوم، إلا أن هذا النقد لا يقدّم أيّ تفسير لسيادة العقلانية الأداتية وفعلها على مركبات العقلانية الأخرى وأفعالها، وهذا يعني أنّه ليس هنالك مناص من التسليم بأحد الخيارين: خيار فيبر، بالإقرار فعلاً بنموذجية الفعل الأداتي مع تسليمه بمركبات العقلانية الأخرى، وبالتالي التسليم أيضاً بأن تشوهات الحداثة نتائج ضرورية للمشروع نفسه، أو خيار لوكاش، بربط تشوهات الحداثة بتحققها التاريخي الرأسمالي. والخيار الأخير رغم كونه يفتح مشروع الحداثة على إمكانات تحقق تاريخية متعددة، إلا أن ربطه تشوهات الحداثة بالرأسمالية يعني ربطها بنظرية القيمة في المجال الاقتصادي، وهذا يترتب عليه تبسيط أن إلغاء الملكية الخاصة سيؤدي إلى العلاج الجذري لهذه التشوهات. وهذا أمر، فوق أن تطورات العقود الأخيرة من التاريخ الإنساني قد أثبتت خطأه، يفتح مشروع الحداثة على إمكانات غير حقيقية أو بمعنى أدق غير أصيلة، أي لا تنتمي للأساس الأنثروبولوجي للمشروع. وهكذا ينغلق الأفق أمام مشروع الحداثة بعدم قدرته على تجاوز أزمته، بل وبصيرورة الأزمة جزءاً ضروريّاً من المشروع نفسه، وينفتح فقط أمام ما بعد الحداثة لا باعتبارها جزءاً من المشروع، وإنَّما بوصفها تخطياً له.

ولذلك فإن اختيار هابرماس الدفاع عن مشروع التنوير والحداثة، تطلب منه القيام بثلاث مهمات: **الأولى**، صياغة نظرية للفعل التواصلي لا تقوم فقط على التمايز بين مركبات العقلانية وعوالمها التي ترتبط بها الذات في علاقات مختلفة وإنَّما أيضاً على التمايز بين أفعالها، بحيث لا يصير الفعل الأداتي نموذجاً لها، بل على العكس يصير تعدّي الفعل الأداتي على أيّ مجال لفعل غيره سبباً في حدوث تشوهات. وعلى هذا الأساس يمكن تفسير تشوهات الحداثة بتعدّي الفعل الأداتي على مجالات الأفعال الأخرى، وبالذات على مجالات الفعل التواصلي. و**الثانية**، صياغة العقلانية التواصلية على أساس أنثروبولوجي وليس على أساس فلسفة للتاريخ ـ كما تفعل الماركسية في صياغة نظريتها في الحداثة، والتي ربطها لوكاش بعقلنة المجتمع عند فيبر بحيث

تعتمد على مكونات الإنسان وممكناته، وليس فقط على تصوره لما يجب أن يكون. و**الثالثة**، تفسير هيمنة الفعل الأداتي على غيره بحيث يشمل التفسير الاقتصادي من دون الاعتماد عليه، أي من دون أن يكون أساساً نظرياً للتفسير. وهذا ما فعله هابرماس في نظريته للحداثة التي يفصل فيها بين عالم الحياة والنسق الاجتماعي، وتجعل من هذا الفصل أساساً لفهم الشروط التي هيمن فيها الفعل الأداتي والعقلانية الأداتية.

رابعاً: نظرية الفعل التواصلي عند هابرماس

إن كُلّ ما ذكرناه إلى الآن منذُ بداية الفصل السابق هو جزء من نظرية الفعل التواصلي عند هابرماس، ولكني أود ـ الآن ـ تعريفها بإيجاز ودقة لتوضيح ما أنجزه هابرماس في إعادة بنائه لفيبر ولوكاش. إن لب تجديد هابرماس هو تحويله النظرية الاجتماعية، بحيث أصبحت جوهرياً علاقة اجتماعية حوارية بالكامل، بين شخصين أو أكثر من المتكلمين والسامعين، الذين يقدّمون، في الوقت نفسه وبالتبادل، ليس نوعاً واحداً من مزاعم الصحة وإنَّما ثلاثة (الحقيقة والصواب المعياري وصدق التعبير عن الذات). إن التفاعل التواصلي هو الوسط الذي من خلاله تربط الذوات المتكلمة والفاعلة بين أفعال كلامها. ومن ثُمّ ترتبط هذه الذوات ببعضها البعض من دون أن تشعر، من خلال هذا الوسط ـ أي التفاعل التواصلي ـ ومن خلال عملية الوصول للفهم العادية، بقوة الدفع العقلانية لاتفاقاتنا الدنيوية واعتقاداتنا المتشكلة تواصلياً. وهذا هو ما تعنيه العقلانية التواصلية، فهي تشير إلى البنية الثلاثية للتفاعل التواصلي التي نجد فيها الجوهر الاجتماعي لطبيعة النوع الإنساني، وهي النقطة المركزية للمنعطف اللغوي في الأعمال الناضجة لهابرماس. وتبعاً لذلك يصير الفعل الموجه إلى الوصول للفهم عبر الأبعاد الثلاثة (وهذا ما يعنيه بالضبط الفعل التواصلي) هو الأسلوب الأصلي والشكل النموذجي للتواصل، وهو بالتأكيد أكثرها عقلانية[٢١]، على الأقل لأنه يكمن في أساسها ويحيط بها جميعاً. وهذا التحول هو ما أشرنا إليه من قبل بالتحول من نموذج فلسفة الذات إلى نموذج فلسفة اللغة، من الذات الفاعلة والعارفة إلى ما هو قائم بين الذوات وما هي متفقة عليه، وهو تحول ينتقل بالفلسفة من الذات إلى الذواتية.

وهكذا صار الفعل التواصلي نموذجاً لسائر الأفعال ولكنها نموذجية لا تعتمد على ضرورة التطابق والمحاكاة، وإنَّما تأتي من وجود الفعل التواصلي في أساسها جميعاً

(٢١) Pusey, *Jürgen Habermas*, pp. 79-80.

وإحاطته بها. وهي فكرة تعبّر عنها مدرسة فرانكفورت بأولوية العملي ـ الأخلاقي على المعرفي ـ التجريبي، أو العملي على النظري، وهو نقيض ما كانت قد انتهت إليه الحداثة التقليدية، والتي لم تغلّب فقط النظري على العملي، وإنَّما أقصت العملي من المعرفة. لقد أدركت مدرسة فرانكفورت أن هنالك افتراضات عملية معيارية لأي نشاط اجتماعي بما في ذلك النشاط المعرفي ـ التجريبي أو النشاط النظري، ولذلك فهي يجب أن تُفهم في سياقها الاجتماعي. وبهذا المعنى فإن نظرية المعرفة جزء من نظرية المجتمع، التي هي بدورها متضمنة في سياقات عملية، ففي النظرية الاجتماعية دائماً نكون بصدد علاقة انعكاسية خاصة، التفكير في ما نؤسس عليه التفكير[٢٢]، ومع ذلك فمن الضروري أن نحافظ على تمايز الأفعال حتّى من وجهة نظر الفعل التواصلي نفسه، إذ إنّه بذلك يحافظ على مجاله من التعدي عليه. وهي **المهمة الأولى** التي قام بها هابرماس لإعادة الاعتبار لمشروع الحداثة. وترتبط **المهمة الثانية** بالأولى، إذ يقوم فيها هابرماس بإعادة بناء الفعل التواصلي كحقيقة أنثروبولوجية، جاعلاً منه الجوهر الاجتماعي لطبيعة النوع الإنساني، مستعيناً في ذلك بنظرية التفاعل الرمزي عند هربرت ميد، بل إن هابرماس ينسب إليه فضل ابتداء أهم لحظة في التاريخ الراهن للفلسفة المعاصرة، أي اللحظة التي أدت إلى التحول في النظرية الاجتماعية من نموذج النشاط الغائي الذي يقوم على فلسفة الذات، إلى نموذج الفعل التواصلي الذي يقوم على فلسفة اللغة، ما سيؤدي إلى تحول جذري في الفلسفة والنظرية الاجتماعية معاً تماماً مثلما حدث في النظرية النقدية على يد هابرماس.

ولبيان الأساس الأنثروبولوجي للفعل التواصلي، تابع هابرماس نظرية تطور الكلام عند ميد منذُ أن كان «محادثة بالإيماءات»، إلى طور لغة العلامات في التفاعل المتحقق رمزياً، ومن ثُمّ إلى التفاعل المنظم معيارياً. ويرى هابرماس أن في الانتقال المباشر من التفاعل المتحقق رمزياً إلى الأفعال المنظمة معيارياً، إهمال لحلقة مهمة في التطور، حلقة التواصل بلغة متمايزة من ناحية القضايا، وبالتالي من ناحية قواعد تركيبها. إذ إننا لا يمكن أن نفهم تطور الرموز إلى لغة كاملة لها جمل وقواعد لتركيبها ضمن طور واحد هو طور التواصل المتحقق رمزياً، فالتواصل عن طريق الرموز لا يتطلب تطوير تنظيم نحوي للرموز ولا تحقيق إتفاق كامل حول العلامات. ولذلك يربط هابرماس بين تطور الرموز إلى لغة كاملة، وبين ترميز الإنسان لمخزونه الثقافي من أساليب السلوك ودوافعه الأساسية، أي تحويل ذلك المخزون إلى لغة. إن عدم إعادة بناء هذا المخزون رمزياً يعني أن التنسيق الرمزي بين الأفعال سيظل مرتبطاً

(٢٢) McCarthy, «The Critique of Impure Reason: Foucault and the Frankfurt School,» pp. 244-245.

بتنظيم السلوك ما قبل اللغوي، وبالتالي يظل محكوماً بالغريزة. ولذلك فإن التطور من التفاعل المتحقق رمزياً إلى الأفعال المحكومة معيارياً، لا بُدَّ أن يمرّ بترميز مخزون الإنسان من أساليب السلوك ودوافعه الأساسية، وهو ما يتطلب تحويل الرموز إلى نظام كامل للغة له قواعد تركيب نحوية وصوتية، بحيث يؤدي في نهاية الأمر إلى انفصال اللغة عن معانيها الطبيعية أو الموضوعية.

ويرى هابرماس أن هذا الأمر لا يتضح إلا بالتمييز، أكثر مما فعل ميد، بين اللغة كوسط للوصول للفهم، واللغة كوسط لتنسيق الأفعال، ووسط لتحويل الأفراد إلى أفراد مجتمع ما. هذا التمييز قد لا يكون ضرورياً في المراحل الأولى من تطور المجتمعات الإنسانية لأن الجانب التواصلي من الانتقال من التفاعل بالإيماءات إلى التفاعل بالرموز، هو الذي أدّى إلى إعادة بناء العلاقة بين الأفراد لتصبح علاقة بين موضوعات اجتماعية تقوم بين الأدوار التواصلية للمتكلمين والمخاطبين، ومن ثُمّ إلى ظهور التمييز بين الأفعال المؤدية للفهم والأفعال المرتبطة بنتائج. أي أن البنية الجديدة للتكوين الاجتماعي في هذه المرحلة من مراحل تطور المجتمعات الإنسانية، تتطابق مع البنية الجديدة المؤدية للفهم من خلال الرموز. وهذا التطور لا نجده في الأطوار اللاحقة للمجتمعات الإنسانية. لقد ركز ميد على العملية التكوينية التي حدثت في الوسط اللغوي ونشأت على أساسها المؤسسات الاجتماعية والهوية الاجتماعية للأفراد، بالقدر ذاته من الأصالة.

ولذلك يصل ميد إلى الاستنتاج بأن على الإنسان أن يكون عضواً في مجتمع ما لكي يكون «أنا» بعينها. إن تكوين الهوية وظهور المؤسسات يمكن النظر إليهما كما يلي: لقد اخترقت اللغة، بمعنى محدد، سياق الميول السلوكية ونظامها الذي يقع خارج اللغة، أي أعادت بناءها رمزياً. أما قبل ذلك فإن أدوات الوصول للفهم هي وحدها التي كان يتم تحويلها إلى علامات لها معانٍ ثابتة ومتفق عليها. وعند طور الأفعال المحكومة معيارياً، اخترقت الرمزية حتّى الدوافع والمخزون السلوكي. وخلقت بذلك التوجهات الذاتية وأنظمة التوجه فوق الذاتي، أي الأفراد الاجتماعيين والمؤسسات الاجتماعية. وتؤدي اللغة في هذه العملية وظيفة الوسط ليس فقط للوصول إلى الفهم ونقل المعرفة الثقافية، وإنَّما أيضاً للتحويل الاجتماعي للأفراد وللتكامل الاجتماعي كذلك[٢٣]، وكما هو واضح فإن هذه العملية تشكل الأساس في ما بعد، في المجتمعات الحديثة، لما يسميه هابرماس بالبنيات الرمزية لعالم الحياة

(٢٣) Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 2: *Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, pp. 23-24.

(Lifeworld): الثقافة والمجتمع والشخصية. وهي ـ أي العملية ـ تشير أيضاً وبوضوح إلى أولوية الفعل التواصلي على غيره من الأفعال، وبالذات الفعل الأداتي، وتبين الأساس الأنثروبولوجي لهذه الأولوية. ومفهوم عالم الحياة، الذي تشكل أساسه هذه العملية، بهذا المعنى مفهوم مكمل للفعل التواصلي، وهو أحد أهم مفهومين ـ الآخر هو مفهوم النسق الاجتماعي ـ استخدمهما هابرماس لإعادة بناء نظرية فيبر في الحداثة، ومن ثُمّ فهم تشوهاتها وبناء نظرية للحداثة قادرة على التحرر من هذه التشوهات.

ويستعين هابرماس بنظرية دوركهايم في الدين بوصفه تعبيراً عن الوعي الجمعي وبتجذيره للأخلاق في المقدس، ليسد بها الثغرة الموجودة عند ميد في الانتقال من التفاعل المتحقق رمزياً إلى التفاعل المنظم معيارياً، فالهوية الجمعية التي تأخذ شكل الإجماع المعياري تنبني في وسط الرموز الدينيّة ويتم فهمها في سيمانطيقا المقدس. وبذلك تصبح المدخل المناسب لتتمكن اللغة من اختراق المخزون المعرفي والأخلاقي، وحينها فقط تنتقل اللغة إلى طور اللغة المكتملة كقضايا قواعد تركيبية ونحوية، أي لغة محكومة بقواعد، ما يمهد للانتقال إلى التفاعل المحكوم بقواعد أيضاً. إن استعانة هابرماس بدوركهايم، مكنته من أن يفهم تطور النوع الإنساني على أساس سيمانطيقي؛ فعزا عملية الانتقال إلى المجتمعات الحديثة، إلى ما أسماه بـ «اللغونة» (Linguistification) وهي عملية تمت بأن صار الفعل التواصلي يقوم بالوظيفة التعبيرية ووظيفة التكامل الاجتماعي، اللتين كانت تفي بهما الممارسة الدينيّة الطقسية. ومن ثُمّ تمّ استبدال سلطة المقدس تدريجياً بسلطة الإجماع الذي يتحقق. وهذا يعني تحرير الفعل التواصلي من السياقات المعيارية التي يحميها المقدس. لقد تمت إزالة سحر المقدس وتفكيك سلطته بلغونة ـ كما أصطلحنا قبل قليل ـ الاتفاق المعياري الأساسي، الذي يعمل المقدس على تأمينه. ولقد أطلقت هذه العملية ما يكمن في الفعل التواصلي من عقلانية. إن تزايد سيادة بنيات الأفعال الموجهة للفهم المتبادل، أو كما أسماها هابرماس بلغونة المقدس في دراسته لدوركهايم، تعني انتقال الإنتاج الثقافي، والتكامل الاجتماعي، والتحويل الاجتماعي للأفراد، من الأسس المقدسة إلى التواصل اللغوي والأفعال الموجهة إلى الفهم المتبادل. وبقدر ما يقوم الفعل التواصلي بالوظائف المجتمعية المركزية، بقدر ما تنوء اللغة بعبء واجب إنتاج الإجماع.

وبكلمات أخرى، إن اللغة لم تعد فقط تقوم بنقل وتحقيق الاتفاقات ما قبل اللغوية، وإنَّما أصبحت تحقق كذلك وبصورة متزايدة اتفاقات نتوصل إليها عقلياً. وهي تقوم بذلك في مجال الخبرة الأخلاقية العملية والتعبيرية، وبالقدر ذاته في المجال

المعرفي الخاص بالتعامل مع الواقع المموضع. وبهذه الطريقة فهم ميد بعض التطورات كعقلنة تواصلية لعالم الحياة. وهو أمر متعلق، **أولاً**، بتمايز العناصر البنيوية المكونة لعالم الحياة، والتي كانت مترابطة بقوة في الوعي الجمعي: الثقافة والمجتمع والشخصية، وانفصالها بعضها عن بعض. وهو يتعلق، **ثانياً**، بالتغييرات في هذه المستويات الثلاثة، والتي يكون بعضها متوازياً وبعضها الآخر متكاملاً: فالمعرفة المقدسة غلبت عليها المعرفة المتخصصة طبقاً لمزاعم الصحة، وهي معرفة تتأسس على العقل؛ وانفصل الأخلاق والقانون عن بعضهما البعض وصارا كليّين؛ و**أخيراً**، تمددت الفردية مع مطالب متزايدة بالاستقلال وتحقيق الذات. إن البنية العقلانية لهذه الميول تجاه اللغونة يمكن أن نجدها في حقيقة أن استمرار التقاليد، والحفاظ على الأنظمة المشروعة، واستمرار تواريخ حياة الأفراد، أصبحت تعتمد بصورة متزايدة على وجهة النظر التي تعود، حينما تصبح مشكلة، لمواقف القبول أو الرفض لمزاعم الصحة القابلة للنقد[٢٤].

لقد انتهينا إلى أن عقلنة عالم الحياة بكل نتائجه، والتمايزات التي وصل إليها إنَّما اعتمد بالأساس على ما سمّيناه بلغونة المقدس، أو ما سمّاه ماكس فيبر من قبل بعقلنة الرؤية الدينيّة الميتافيزيقية للعالم؛ وبالنسبة إلى هابرماس فمن الواضح أن هذه العقلنة لم تكن ممكنة إلا بإعادة البناء الأنثروبولوجي لتاريخ النوع الإنساني بحيث تمتد كُلّ جذوره في السيمانطيقا، ومن ثُمّ يصبح من الممكن أن نطابق بين العقلانية وتحويل هذه الجذور إلى لغة مكتملة لها ثلاثة أفعال كلام، تعبّر عن علاقة الفعل التواصلي بالأشكال الثلاثة للعالم، إذ تنطوي عملية التحويل هذه على الشروع في تحقيق العقلانية الكامنة في الفعل التواصلي. ومع ذلك فإن إعادة البناء هذه تطلق موقفاً يدعونا إلى التساؤل مجدداً، فهي تجعل عقلنة عالم الحياة ـ وفقاً لمنطقها ـ أمراً يعتمد على التكامل بين هذا العالم والفعل التواصلي، وهو أمر يبدو وكأنه منسجم مع تطور النوع الإنساني وحياته؛ ومع ذلك فإن ما ينتهي إليه مشروع الحداثة، الذي هو نتاج هذه العقلنة، يتناقض مع هذا التصور؛ فالفعل الأداتي وعقلانيته الغائية هو الذي ساد في هذا المشروع، وأدّى إلى تشوهات تعرفنا عليها عند فيبر. فبدا وكأن الحداثة تتطور بالضد من طبيعتها أو بالتناقض مع أساسها، فكيف حدث هذا؟ وإجابة عن هذا السؤال قدّم هابرماس تمييزاً بين عالم الحياة والنسق، استطاع به أن يجمع بين مفهومين ظلا على تناقض طوال تاريخ النظرية الاجتماعية، بحيث يقصي أحدهما الآخر، ولم يجمع بينهما منهج في طريقة تفكير واحدة إلا مدرسة فرانكفورت، وبالذات

---

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٧٧ و١٠٧.

هابرماس، وصارت العلاقة بينهما عند هابرماس هي أحد المفاهيم الأساسية التي يقوم عليها مشروع الحداثة، وأيضاً تقوم عليها نظريته في التحرر.

خامساً: عالم الحياة والنسق

إن التمييز بين مفهومي عالم الحياة والنسق يقوم على أساس المنظور الذي يعتمد عليه كُلّ منهما في رؤيته الحياة الاجتماعية، فمفهوم عالم الحياة يتأسس على منظور الشخص المنخرط في الحياة الاجتماعية، أي أنّه يعتمد على المنظور الداخلي. وبالنسبة إلى هذا المنظور، فإن مفهوم النسق يبدو وكأنه يهتم بواحد فقط من المكونات البنيوية لعالم الحياة، وهو النسق المؤسسي، ويبدو العنصران الآخران وكأنهما مكملان لهذا المفهوم الأساسي. بينما مفهوم النسق يتأسس على منظور الشخص المراقب للحياة الاجتماعية، أي أنّه يعتمد على المنظور الخارجي. وبالنسبة إلى هذا المنظور فإن مفهوم عالم الحياة يبدو وكأنه يحدد نفسه فقط في النسق الفرعي المعني بالحفاظ على الأنماط البنيوية للحياة الاجتماعية؛ أي بالثقافة، باعتبارها مخزوناً للقيم والمعايير التي تحافظ على الأنماط البنيوية للحياة الاجتماعية، وبالتنشئة الاجتماعية، التي تعمل على تربية الشخصيات وفقاً لتلك المعايير والقيم. ومع سيادة العقلانية المعرفية ـ الأداتية، فإن مفهوم النسق يبدو مغرياً للذين يودون أن تحذو العلوم الاجتماعية حذو العلوم الطبيعية، فالمنظور الخارجي، أي منظور المراقب، يوفر موقعاً شبيهاً بموقع المشتغل بالعلوم الطبيعية، يمكّن الذي يحتله من الربط بين الأفعال في الحياة الاجتماعية على أساس أدوارها الوظيفية التي تقوم بها في نسق اجتماعي ما، ومن ثُمّ تربط بين الأنسقة نفسها على الأساس الوظيفي ذاته، وبذلك يصير المعنى الذي يمنحه الفاعلون لأفعالهم أمراً لا أهمية له. ومع ذلك فإنه من الواضح أن نظرية النسق لا يمكن أن تكتفي بذاتها من ناحية منهجية، فالحفاظ على النسق يتحدد بالمنطق الداخلي لبنيات عالم الحياة والذي لا يمكن الوصول إليه إلا بمنهج هيرمينيوطيقي يستطيع أن يلتقط المعارف ما قبل النظرية لأفراد المجتمع. وإضافة إلى ذلك هناك أمر آخر وهو أن الشروط التي جعلت من الضروري موضعة عالم الحياة والنظر إليه باعتباره نسقاً، ومن ثُمّ أنتجت المنظور الخارجي نفسه، هذه الشروط لم تنشأ إلا في مجرى التطور الاجتماعي، أي ضمن عالم الحياة. وهذا يتضمن نوعاً من التفسير غير متوافر في منظور النسق.

ولكن هذا لا يعني أننا نشكّ في وجود أنسقة اجتماعية، فهذا أمر يمكن أن يلحظه أي شخص وبسهولة، فالسوق، مثلاً، وبالتالي الاقتصاد هو أحد أهم هذه الأنسقة، فالأفعال ترتبط فيه وظيفياً ويمكن النظر إليها على هذا الأساس، وبغض

النظر عن نوايا الفاعلين أو المعاني التي يضفونها على هذه الأفعال. وهكذا تتضح ضرورة النظر إلى المجتمع من المنظورين: عالم الحياة والنسق.

باختصار إن هابرماس، ومدرسة فرانكفورت عموماً، لا يريد أن يمنح المشاركين في عالم الحياة وتقاليدهم الكلمة الأخيرة في تحديد معنى الممارسات التي ينخرطون فيها. ولكنه أيضاً لا يريد أن يمنح تلك الكلمة الأخيرة للعقل الوظيفي، أو للمنظور الخارجي[٢٥]، فهابرماس يرى ضرورة الجمع بينهما طالما أن الممارسة تنطوي على بنى رمزية وكذلك تنطوي على أنساق. إننا لا نستطيع الإمساك بدلالة الأفكار والممارسات إلا بالنظر إليها في سياقها الاجتماعي، وهذا يتطلب تحليلاً تاريخياً اجتماعياً يبعدنا عن وجهة نظر المشاركين، ولكن وفي الوقت ذاته فإن الكلام والفعل يقعان على خلفية حياة يومية معطاة بداهةً، أي على معاني مشتركة بداهةً. واجه هابرماس تحدي أن يضع نظرية تستطيع الجمع بينهما. وهو في اعتقادي ما نجح فيه بامتياز.

إن هابرماس يفهم التطور الاجتماعي كعملية من الدرجة الثانية، فهي ناتج لعمليات التمييز التي تسود في كُلّ من عالم الحياة والبنية؛ **فالأول** يتمايز بتزايد عقلنته بينما **الثاني** يتمايز بتزايد تعقيده. ولكن هذا لا يعني أن كُلّ واحد منهما يتمايز في نفسه، فهما ـ في الوقت ذاته ـ يتمايزان عن بعضهما البعض.

لقد أصبح من المعتاد أن نميز أطوار التطور الاجتماعي إلى: المجتمعات القبلية، والمجتمعات التقليدية (المجتمعات التي تنتظم حول الدولة)، والمجتمعات الحديثة (المجتمعات التي يتمايز فيها الاقتصاد كنسق قائم بذاته). ويتميّز الطوران الأخيران من طور المجتمعات التقليدية، كُلّ منهما، بظهور ميكانيزم نسقي جديد ومستويات تعقيد مطابقة له. وفي هذا المستوى من التحليل يخرج هابرماس باستنتاجه النظري العميق، والذي استطاع به أن يؤسس لنظرية اجتماعية تجمع بين عالم الحياة والنسق. هذا الاستنتاج قائم على أن هناك فصلاً بين عالم الحياة والنسق، فعالم الحياة كان في البداية ممتداً، بحيث إننا لا نلحظ إلا تمايزاً ضئيلاً جداً للنسق الاجتماعي. وبعد ذلك بدأ عالم الحياة يضمر بصورة متزايدة ليصير نسقاً فرعياً ضمن أنساق أخرى. في هذه العملية، تبدأ ميكانيزمات النسق في الانفصال أكثر فأكثر من البنيات الاجتماعية التي يتم التكامل الاجتماعي من خلالها. ويتحقق في المجتمعات الحديثة مستوى من تمايز النسق، ترتبط فيه المنظمات المتزايدة الاستقلال ببعضها البعض من خلال وسائط

---

(٢٥) McCarthy, «The Critique of Impure Reason: Foucault and the Frankfurt School,» pp. 245-246.

اتصال غير لغوية، هي ما يسميه هابرماس أيضاً بالميكانيزمات النسقية (مثلاً، النقود). هذه الميكانيزمات تقود تفاعلاً اجتماعياً انفصل إلى حدّ كبير من المعايير والقيم، وفي مقدمة هذه التفاعلات تلك الموجودة في النسق الفرعي للفعل الاقتصادي العقلاني الغائي، وتلك الموجودة في النسق الفرعي للفعل الإداري العقلاني الغائي، والتي أصبحت، وفقاً لفيبر، مستقلة عن أساسها السياسي والأخلاقي. وفي الوقت ذاته، يظل عالم الحياة نسقاً فرعياً يحدد نمط النسق الاجتماعي ككل. وهكذا فإن الميكانيزمات النسقية تحتاج أن تتجذر في عالم الحياة، أي عليها أن تصير مؤسسات. هذا التحويل المؤسسي لمستويات جديدة من التمايز النسقي يمكن أيضاً أن ندركه من المنظور الداخلي لعالم الحياة، فبينما يقود تمايز النسق في المجتمعات القبلية فقط إلى زيادة تعقيد أنظمة القرابة القائمة، نجد أنّه في مستويات أعلى من التكامل تتشكل بنيات اجتماعية جديدة، بالتحديد، الدولة والأنسقة الفرعية التي تقودها وسائط غير لغوية.

إن العلاقات النسقية تتشابك بإحكام مع ميكانيزمات التكامل الاجتماعي في المجتمعات التي تسود فيها مستويات دنيا من التمايز؛ وفي المجتمعات الحديثة، فإن هذه العلاقات النسقية تتجسد وتتموضع في بنيات خالية من المعايير. ويسلك أعضاء المجتمع تجاه أنسقة الفعل المنظمة شكلياً، أي التي تقودها عمليات التبادل أو عمليات السلطة، تماماً كما يسلكون تجاه قسم من الواقع شبه الطبيعي؛ وضمن هذه الأنسقة الفرعية التي تقودها وسائط غير لغوية، فإن المجتمع يتجسد كطبيعة ثانية. إن الفاعلين كانوا دائماً قادرين على الانحراف من الاتجاه إلى الفهم المتبادل، ليتبنوا سلوكاً استراتيجياً يموضعون به السياقات المعيارية إلى شيء موجود في العالم الموضوعي. وظهر، في المجتمعات الحديثة، المجالان الاقتصادي والاجتماعي؛ واللذان تُدار فيهما العلاقات الاجتماعية بواسطة المال والسلطة. وفي هذين المجالين لم يعدّ من الضروري أن يكون السلوك ملائماً معيارياً، بل لم يعدّ ممكناً؛ وكذلك الأمر بالنسبة إلى العضوية الاجتماعية المكونة للهوية، فهي أيضاً لم تعدّ ضرورية ولا ممكنة بالنسبة إلى هذين المجالين. ومن ثُمّ فقد أصبحا في هامش هذين المجالين[٢٦].

لقد أدت عقلنة الحياة إلى ظهور ونمو أنسقة فرعية، أثرت تأثيراً تخريبياً على عالم الحياة نفسه. هذا التأثير يثبت من ناحية أخرى صحة استنتاج هابرماس بانفصال عالم الحياة عن النسق. وهو ما يعني انفصال تكامل النسق عن التكامل الاجتماعي، والذي بدوره يعني ـ في بداية الأمر ـ مجرد التمييز بين نوعين من التنسيق بين الأفعال. أحدهما

---

(٢٦) Habermas, Ibid., vol. 2: *Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, pp.153-154.

يقوم على الإجماع والآخر على الارتباط الوظيفي للفعل. إن ميكانيزمات التكامل النسقي ترتبط بنتائج الفعل. وبما أنها تعمل من خلال اتجاهات للفعل غير ملحوظة ذاتياً، فإنها قد تترك سياقات التكامل الاجتماعي للفعل من دون تغيير. هذا النوع من الترابط بين تكامل النسق والتكامل الاجتماعي هو الذي افترضه هابرماس بالنسبة إلى المجتمعات القبلية. ولكن الأمر يختلف حين يتدخل تكامل النسق في أشكال التكامل الاجتماعي. في هذه الحالة علينا، أيضاً، أن نتعامل مع علاقات وظيفية خفيّة، أما الخفاء الذاتي للقيود النسقية، الذي يحوّل عالم الحياة المتشكل تواصلياً إلى أداة، فإنه يتخذ طابع الزيف أو الخداع أو طابع الوعي الخاطئ موضوعياً، أي أن تأثيرات النسق على عالم الحياة، التي تغيّر بنية سياق الفعل في المجموعات المتكاملة اجتماعياً، عليها أن تظل خافية.

إن القيود الإنتاجية، التي تحول عالم الحياة إلى أداة من دون أن تُضعف وهم كفايته الذاتية، يجب أن تظل مختفية، فيما يسميه هابرماس بفجوات الفعل التواصلي. وينتج عن ذلك انتهاك بنيوي، يستطيع أن يمسك بالأشكال التواصلية للفهم إذا استطاع أن يظل خافياً. أي أن الانتهاك البنيوي عبارة عن تشويش يلحق بالشروط الصورية للفعل التواصلي بحيث تصير العلاقة بين أشكال العالم الثلاثة: الموضوعي والاجتماعي والذاتي، مصاغة في نماذج جاهزة. وهذا يعني باختصار أن هابرماس يرى أن لكُلّ طور اجتماعي شكلاً معيناً من أشكال الفهم (Form of Understanding). هذا المفهوم استلهمه من مفهوم لوكاش أشكال الموضوعية (Forms of Objectivity)[٢٧].

يعرّف لوكاش أشكال الموضوعية كمبادئ تشكل قبلياً، من خلال الكلية المجتمعية، يواجه بها الأفراد الطبيعة الموضوعية، والواقع المعياري، وطبيعتهم الذاتية الخاصة[٢٨]. ويرى هابرماس أن لوكاش يتحدث عن أشكال قبلية للموضوعية، لأنه عمل ضمن إطار فلسفة الذات ولذلك بدأ من العلاقة الأساسية للذات العارفة والفاعلة بمجال الموضوعات المحسوسة والمستعملة. وبما أن نظرية الفعل التواصلي قد غيّرت النموذج السائد في الفلسفة، فإن الخصائص الصورية لذواتية الفهم الممكن يمكن أن تأخذ مكان شروط موضوعية التجربة الممكنة. إن شكل الفهم المتبادل يمثل مساومة بين البنيات العامة للفعل التواصلي، والقيود الإنتاجية التي لا تتوافر كموضوعات في عالم الحياة. إن الأشكال المختلفة للفهم تنشأ من القيود النسقية للإنتاج المادي، والتي تتدخل بطريقة غير ملحوظة في أشكال التكامل الاجتماعي، ومن ثُمّ تستخدم عالم الحياة كأداة[٢٩].

---

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٨٦ ـ ١٨٧.

(٢٨) لوكاش، **التاريخ والوعي الطبقي**، ص ٧٩ وما بعدها.

(٢٩) Habermas, Ibid., vol. 2: *Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, p. 187.

وهكذا يجيب هابرماس على أحد التساؤلات التي أثرناها سابقاً والمتعلق بالكيفية التي يسود بها الفعل الأداتي بحيث يصير نموذجاً لكُلّ الأفعال الأخرى، بل ويعتدي على مجالاتها، ما ألحق التشويه بمشروع الحداثة، رغم أن تاريخ النوع الإنساني والأساس الأنثروبولوجي لتطور حياته الاجتماعية، على النقيض من ذلك يرشح الفعل التواصلي لأن يكون أساساً للأفعال الأخرى ومن دون أن يعتدي على مجالاتها. والسبب كما حدده هابرماس هو انتهاك البنيوي الذي تتسبب فيه قيود الإنتاج المادي التي تؤثر في عالم الحياة وتنتج ما يسميه هابرماس بأشكال الفهم المحدِدة قبلياً لعلاقة الإنسان بعالمه. هذه الإجابة تقدم تفسيراً لانتهاك الفعل الأداتي لمجالات الأفعال الأخرى، ولكنها لا تشرح لنا الكيفية التي يتم بها الانتهاك، وبالتالي الكيفية التي ترتسم بها العلاقة بين عالم الحياة والنسق عند ما يكون هناك انتهاك بنيوي، أي أن هنالك تساؤلاً ما زال عالقاً، وهو التساؤل المرتبط ببيان الكيفية التي تمّ بها تشويه مشروع الحداثة، أو ما يسميه فيبر «فقدان الحرية» و«فقدان المعنى»، إذ إننا عرفنا السبب ولكننا لم نتعرف على الدينامية التي يتم بها التشويه. وهو ما سنقوم به في ما يلي، لنضع به اللمسات الأخيرة لملامح مشروع الحداثة عند هابرماس، والذي في محاولته لفهم التشوهات التي لحقت به يتحوّل أيضاً إلى مشروع للتحرر. إن نظرية الحداثة عند هابرماس هي نظرية التحرر عنده، أو نظرية التحرر عنده هي نفسها نظرية الحداثة. إنهما وجهان لعملة واحدة. ولذلك ينفتح مشروع الحداثة عند هابرماس ليصير مشروعاً لم ينجز بعد، مشروع مفتوح وأظنه سيظل كذلك طالما أنّه كُلَّما زادت عقلنة عالم الحياة زاد تعقيد النسق ونشأت أنسقة فرعية جديدة تعقد العلاقة مع عالم الحياة وتنشأ الحاجة للتحرر من التشويه الذي قد يلحق به.

إن موضوع السلطة هو أحد أهم الموضوعات التي تميز الفلسفة في عصر ما بعد حداثتها. وهابرماس، خلافاً للتيارات الأخرى لما بعد البنيوية ولما بعد الحداثة، يرى أن السلطة وعلاقات المال تعبّران عن ظاهرة واحدة، هي ظاهرة تمايز الأنساق الفرعية عن عالم الحياة، وأن القمع والسيطرة والهيمنة تنتج من تعدي هذه الأنسقة الفرعية على عالم الحياة وبنياته الرمزية. ونتيجة لهذا التحديد الواضح للسلطة فإن هابرماس يستطيع التمييز بين أنواع السلطة المختلفة، المشروع منها وغير المشروع، بين السلطة والقوة والعنف والسيطرة والمشروعية. بينما تيارات ما بعد البنيوية وما بعد الحداثة ترى السلطة كشبكة من العلاقات متواجدة دائماً وفي أي مكان، ما يقلل من قيمة الأسئلة المتعلقة بمن يمتلكها وبأي حقّ، والمستفيد منها والذي يعاني. ولأن شبكة السلطة تمتد بامتداد العلاقات والنشاطات الاجتماعية جميعاً، فهي لا تفرّق بين أنواعها واختلافاتها، والنتيجة الإخفاق في رؤية الفروق المعيارية الدقيقة بينها

وتكريس معيارية ذات بعد واحد(٣٠)، بينما ينجح هابرماس في ترسيخ رؤيته التعددية التي أرساها في العقلانية ليعززها بتعددية أخرى في السلطة. إن السلطة هي إحدى الموضوعات المهمة التي يختلف فيها هابرماس مع تيارات ما بعد الحداثة، وهي أحد الأسباب الرئيسة التي جعلته يصف فلاسفتها بـ «المحافظين الشباب».

سادساً: النسقان الفرعيان، المال والسلطة

لقد فهمنا الرأسمالية وجهاز الدولة الحديث كأنسقة فرعية تمايزت من نسق المؤسسات، أي من المكونات المجتمعية لعالم الحياة، من خلال وسائط المال والسلطة. ويتفاعل عالم الحياة مع ظهور هذه الأنسقة الفرعية بطريقة خاصة ومميزة، ففي مقابل هذه المجالات من الفعل التي تكاملت نسقياً في الاقتصاد والدولة، فإن هنالك مجالات من الفعل تكاملت اجتماعياً واتخذت شكل المجالين: العام والخاص من عالم الحياة، واللذان يقفان في علاقة تكامل مع بعضهما البعض، فالمركز المؤسسي للمجال الخاص هو الأسرة النووية، التي تحررت من الوظائف الإنتاجية وتخصصت في أعمال إدماج الأفراد في المجتمع، أو ما أسمّيه التحويل الاجتماعي؛ ومن المنظور النسقي للاقتصاد يُنظر إليها باعتبارها بيئة البيوت الخاصة. أما المركز المؤسسي للمجال العام فيتكون من الشبكة التواصلية الموسّعة بالمركب الثقافي، الصحافة ووسائط الاتصال الجماهيري المختلفة، التي تمكّن الجمهور العام من المشاركة في إنتاج الثقافة، وتمكّنهم أيضاً كمواطنين في الدولة من المشاركة في التكامل الاجتماعي الذي يتحقق من خلال الرأي العام، ومن المنظور النسقي للدولة فإن المجال العام الثقافي والسياسي يُنظر إليه كبيئة مرتبطة بإضفاء المشروعية، على النظام السياسي بالذات.

إن العلاقات بين الأنسقة الفرعية للاقتصاد والدولة كُلّ منهما بنظيره، الأول في المجال الخاص، والثاني في المجال العام، إذا نظرنا إليها من موقع الأنسقة الفرعية، علاقات متبادلة ومتصلة في توازي، فالنسق الاقتصادي يتبادل الأجور مع العمل (كعامل من المدخلات بالنسبة إلى الاقتصاد)، ويتبادل كذلك البضائع والخدمات (كمنتجات) مع طلب المستهلكين. بينما نسق الدولة يتبادل الأداء التنظيمي مع الضرائب (كمدخلات)، وكذلك يتبادل القرارات السياسية (كمنتجات) مع ولاء الجماهير. هذه العلاقات تنشأ من موقع الأنسقة الفرعية، لأنها علاقات تبادل لا تنشأ

---

(٣٠) McCarthy, «The Critique of Impure Reason: Foucault and the Frankfurt School,» pp. 253-255.

إلا على أساس من وسائط موجهة (Steering Media)، وبما أن المجالين العام والخاص هما مجالي فعل تواصلي لا يرتبطان ببعضهما بوسائل نسقية، أي بوسائط موجهة، فإن العلاقات بينهما والأنسقة الفرعية لن تنشأ إلا من موقع الأنسقة الفرعية، إذ إنَّ العلاقات بينها تقوم على أساس وسائط موجهة، تحديداً هي المال والسلطة.

أما من موقع عالم الحياة، فإن الأدوار الاجتماعية تتبلور حول علاقات التبادل هذه: دور الموظف والمستهلك بالنسبة إلى الاقتصاد، ودور المواطن وعميل الضرائب بالنسبة إلى الدولة. وكما هو واضح من الجدول رقم (١٦ ـ ١) فإن العلاقات (١) و(١ أ) يتم تعريفها من الدور الذي تحدده المنظمة، فنظام التوظيف هو الذي ينظم علاقات التبادل مع عالم الحياة من خلال دور العضو في المنظمة، بينما تنظم الإدارة العامة علاقتها من خلال دور العميل. والدوران يتكونان في شكل قانوني بالاستناد إلى المؤسسة. والفاعلون الذي يقومون بدور الموظفين أو عملاء الإدارة العامة يفصلون أنفسهم من سياقات عالم الحياة ويلائمونها مع مجالات الفعل المنظمة صورياً. فهم إما يقومون بعمل تحدده المنظمة ويتم تعويضهم في مقابل ذلك (عادةً في شكل أجور)؛ أو أنهم يستفيدون من خدمات تقوم بها المؤسسة ويدفعون لها تعويضاً في مقابل ذلك (عادةً في شكل ضرائب). وتاريخياً، كانت عملية التحويل المالي والبيروقراطي لقوة العمل وللأداء الحكومي عملية قاسية ومؤلمة لاقت مقاومة وعصيان وثورات ضدّ الدولة المطلقة والضرائب وقرارات الأسعار وتنظيم التجارة. . . إلخ. وكان ثمن هذه العملية تقويض أشكال الحياة التقليدية.

لقد كان الأسلوب الحديث في الإنتاج والسيطرة القانونية البيروقراطية أفضل للقيام بأعمال الإنتاج المادي لعالم الحياة من أسلوب مؤسسات الإقطاع، وهذه هي العقلانية الوظيفية. أما ما يتعلق بالمجموعة الثانية من الأدوار فإن الأمر مختلف، فدور المستهلك (٢) ودور المشارك في عمليات تكوين الرأي العام (٢ أ) يتم تعريفهما بالرجوع إلى مجالات فعل منظمة صورياً ولكن من دون الاعتماد عليها، فأفعالهما ليست مكونة بالقانون كما هو الحال بالنسبة إلى الموظف وعميل الدولة. وحتى المعايير القانونية التي لها صلة بهما تكون في شكل علاقات تعاقدية وحقوق مدنية.

هذه المعايير تكون جزءاً من اتجاهات الفعل المعبّرة عن طريقة خاصة في الحياة أو عن شكل حياة سياسي أو ثقافي لأفراد اجتماعيين. وهكذا فإن دوري المستهلك والمواطن يعودان إلى عمليات تكوين ذاتي قبلية، يتشكل فيها السلوك واتجاهات القيم والأفضليات. . . إلخ. ومثل هذه الاتجاهات تنشأ في المجالين العام والخاص؛ كما إنها، خلافاً لقوة العمل والضرائب، لا يمكن شراؤها أو جمعها بواسطة منظمات عامة أو خاصة، ما يثبت أن استقلال المستهلك الفرد وسيادة

المواطن الفرد مرتبطان بسياقات عالم الحياة، ولا يمكن أن يؤخذا اقتصادياً وسياسياً، مثلما يمكن أن تؤخذ الكميات المجردة من قوة العمل والضرائب[٣١].

الجدول رقم (١٦ ـ ١)

العلاقات المتبادلة بين الأنظمة المؤسسية والأنساق الفرعية

الأنظمة المؤسسية لعالم الحياة	العلاقات المتبادلـة	الأنساق الفرعية للوسائط الموجهة
المجال الخاص	١) وسط القوة ← قوة العمل	**النسق الاقتصادي**
	وسط المال → دخل من الوظيفة	
	٢) وسط المال → بضائع وخدمات	
	وسط المال ← الطلب	
المجال العام	١ أ) وسط المال ← الضرائب	**النسق الإداري**
	وسط القوة → أعمال تنظيمية	
	٢ أ) وسط القوة → قرارات سياسية	
	وسط القوة ← ولاء الجماهير	

(٣١) المصدر نفسه، ص ٣١٨-٣٢٢.

سابعاً: العلاقات بين النسق وعالم الحياة من منظور النسق[٣٢]

هذه هي العلاقة بين عالم الحياة، الذي يقوم على الفعل التواصلي ويهدف الوصول إلى الفهم المتبادل، والنسق، الذي يتم تنسيق الأفعال فيه بواسطة وسط موجه، ما يجعله مجالاً متحرراً من المعايير والقيم. وفي ضوء هذه العلاقة يعيد هابرماس قراءة الحداثة وتشوهاتها. ويصير جلياً أن عملية التحويل المالي والبيروقراطي لا تتجاوز حدودها العادية إلا عندما تستغل جزءاً من عالم الحياة وتوظفه أداتياً، رغم أنّه يمتلك منطقه الداخلي الخاص به، فعندما تتم ملاءمة طريقة الحياة الخاصة مع علاقات العمل المنظمة، أو عندما يتم ضبط شكل مشترك من الحياة بموجهات سلطة منظمة قضائياً، فإن هذا التحول إلى العضوية التنظيمية للموظفين أو هذا الاعتماد التنظيمي للعميل، يشكل مهدداً للحرية الفردية. وهذا ما أسماه فيبر بفقدان الحرية. والإطار النظري نفسه يفسّر لنا ظاهرة «فقدان المعنى»، التي تنتج من كون أن الإنسان يعيش حياة ذات بعد واحد، كما وصفها ماركيوز من قبل، وكما تنتج من التجفيف البيروقراطي للمجال العام السياسي. إن تشوهات الحداثة يجب ألا تنسب إلى عقلنة عالم الحياة بما هي كذلك، ولا إلى تزايد تعقيد النسق بما هو كذلك، فليس تمايز مجالات القيم الثقافية ونموها المستقل هو الذي أدّى إلى الفقر الثقافي للممارسة التواصلية في الحياة اليومية، وإنَّما الفصل النخبوي لهذه المجالات من سياق الفعل التواصلي في الحياة اليومية هو الذي أدّى لهذه النتيجة. وليس فصل الأنسقة الفرعية وأشكالها التنظيمية من عالم الحياة هو الذي أدّى إلى العقلنة من جانب واحد أو إلى تشيؤ الممارسة التواصلية اليومية، وإنَّما اختراق العقلانية الاقتصادية والإدارية لمجالات الفعل التي تقوم على الفهم المتبادل كميكانيزم لتنسيق الفعل هو الذي أدّى إلى تلك النتيجة[٣٣]. أما لماذا حدث هذا، فإن هابرماس لا يرى سبباً غير السيطرة الاجتماعية، وهي النقطة الوحيدة التي يظل فيها هابرماس ماركسياً، ولكنها المخرج الوحيد الذي يمكّن هابرماس من التمسك بالعقلانية ومشروع الحداثة ونظريته في التحرّر. ومن دون ذلك فسيكون السبب في تشوهات الحداثة إما طبيعة المشروع نفسه أو علاقاته البنيوية أو الصدفة، وكلها أسباب تهزم مشروع هابرماس في العقلانية والحداثة والتحرّر.

إن نظرية هابرماس في التحرر تنفتح على التعدد والتركيب، تماماً كما تنفتح عقلانيته على التعدد والتركيب، فلم يعدّ مشروع التحرر يرتبط ببعد واحد، السلطة

(٣٢) Habermas, Ibid., vol. 2: *Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, p. 320.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٣٢٣ و٣٣٠.

أو العمل، كما كان سائداً، وإنَّما صار يرتبط بثلاثة أبعاد: العمل واللغة والسياسة. هذه الأبعاد تشير إلى الحضور الطاغي للحرية في التاريخ الإنساني والحياة الإنسانية، وتدل على أولوية التحرّر في المشروع الإنساني من الناحية المعرفية والعملية والتعبيرية، ففي مستوى الطبيعة الخارجية يتمثل التحرّر في السعي المستمر للإنسان إلى تأمين سيادته التقنية على الطبيعة، باذلاً الجهد لمقابلة احتياجاته المادية. إلا أن الطرق التي لبّى بها هذه الاحتياجات قادت إلى علاقات اعتماد جامدة أيديولوجياً، وأصبحت هنالك حاجة إلى التحرر من الاستخدام السيئ لسلطة التكنولوجيا وعقلها الأداتي. وعلى مستوى الذواتية (Intersubectivity)، صارت اللغة، وهي الوسط الذي يتم فيه تنظيم الجسم السياسي وعلاقات المجتمع، حاملاً لمنظورات وقيم مرتبطة بمصالح معينة تسعى إلى تبريرها. ومن ثُمّ أصبحت هنالك أيضاً حاجة إلى التحرر على هذا المستوى، ولكن من سيطرة ليست تقنية في هذه المرة، وإنَّما سيطرة ثقافية، تعتمد على التشويه التواصلي أو الانحراف التواصلي، ولذلك فإن التحرر منه يتم بنقد الأيديولوجيا سواء أكانت تقنية أم ثقافية.

لقد تحولت سيطرة الإنسان على الطبيعة إلى استغلال للإنسان نفسه نتيجة لفشله في التمييز بين العقلانية الأداتية والعقلانية التواصلية، فأصبح الإنسان وسيلة لا غاية. وصار الاستغلال اغتراباً عندما تحول التفاعل بين الذات والذات، إلى العلاقة بين الذات والموضوع. ومن ثُمّ فإن التحرر لن يتم إلا بتطوير ذاتية فوق الظواهر، التي هي موضع الهيمنة. وهذه فكرة تعتمد على كانط اعتماداً واضحاً، فالتحرر لا يصير ممكناً إلا حينما يقرّ محور الوعي، التفكير والشعور، بحاجتهما المتبادلة الواحد منهما للآخر، إذ إنَّ الحدس في حاجة دائمة إلى فكر، والمفاهيم إلى محتويات. ويتحقق التحرر الذي هو القدرة على أن يجعل الفرد نفسه، بوصفه وحدة اجتماعية، شفافاً بحيث يتجاوز العقبات التي تقف في طريق تحقيق إمكان استقلاله، أي أن يتجلى محققاً حريته.

القسم السادس

مقاومـــــة العولمـــة

الفصل السابع عشر

مقاومـــة الفـــن

مصطفى عبده خير[*]

أولاً: مقدمة ضرورية لضرورة الفن

الجمال أصل في البناء الكوني، ولكننا لا نرى هذا الجمال ولا نحس به لأنه فينا ومن حولنا، فلا يحس البشر إلا بالمعاكس لهم في الطريق[1]، والمعاكس هو القبيح، فلا يحس البشر إلا بذلك القبيح. وما القبح إلا درجة من درجات الجمال متدنية لإظهار درجات الجمال، والفن احتجاج دائم نحو التنوير ضدّ إمارات القبح والهبوط المادي والمعنوي والانحرافات، وضدّ الاستخدامات البشعة للفن والجمال[2]. فكان لا بُدَّ من تحرير الفن من القيد الوثني، والأسر الكهنوتي، والقيود العقائدية، والقهر الديكتاتوري والقسر الأيديولوجي، فكان لا بُدَّ من استيقاظ النفوس لترى الجمال وتعمل بمقتضى هذا الجمال والترقي المتصاعد نحو الكمال من خلال الجمال والجلال.

أبدع بديع السموات والأرض الكون من خلال «كُنْ»، فكانت الكائنات ما بين الكاف والنون، وكونها تكون هو استجابة وهي استجابة (طاعة ووجود وتكوين)، وهذه الاستجابة هي أول تسبيحة، وهي مسبحة بوجودها وكُلّ شيء

(*) أستاذ مشارك، ورئيس لجنة الدراسات العليا في جامعة النيلين، قسم الفلسفة ـ السودان.

(1) انظر المقدمة، في: محمد قطب، **منهج الفن الإسلامي** (القاهرة: دار القلم، [د. ت.]).

(2) مصطفى عبده خير، **مدخل إلى فلسفة الجمال: محاور نقدية وتحليلية وتأصيلية**، دراسات فلسفية، ط 2 (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1999).

يسبح لله، وما من شيء إلا وهو مسبح، وهي تسبيحات تسخيرية لا لها ولا عليها، وهي مسيّرة في تسبيحاتها تسير على نظام قسري وقانون كوني وناموس كوني لنظام متسق بديع مبرمج[٣].

يقول تعالى:

﴿**تسبح له السموات السبع والأرض ومن فيهن وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم**﴾[٤].

وقوله: ﴿**كلٍ قد علم صلاته وتسبيحه**﴾[٥].

وقوله: ﴿**يسبح له ما في السموات والأرض**﴾[٦].

وقوله: ﴿**ويسبح الرعد بحمده**﴾[٧].

وقوله: ﴿**والنجم والشجر يسجدان**﴾[٨].

وقوله: ﴿**لو أنزلنا هذا القرآن على جبلٍ لرأيته خاشعاً متصدعاً من خشية الله**﴾[٩].

أما الإنسان فقد خلقه الله بيديه وسوّاه وعدله ونفخ فيه من روحه، وحمّله الأمانة، وأودعه عقلاً إبداعياً، ونفوساً متطلعة لها مراتب سباعية، وروحاً سامية متعالية للاتصال بالملأ الأعلى، وجعله مستخلفاً في الأرض ليعمر الأرض بالإبداع والعمل الصالح لوراثة الجنة، وأسجَد له الملائكة، وعلّمه الأسماء كلها، وأعطاه صفات من صفات الربوبية، وجعله كائناً جمالياً مبدعاً، وكائناً حراً مريداً، وكائناً خاشعاً نقياً ومبدعاً تقياً، وكائناً عقلانياً، وكائناً أخلاقياً، وكائناً عابداً، ووضع له منهجاً يسير عليه ليتناسق مع الكون المسيّر المتسق من خلال اتباع في العبادات، وإبداع في المعاملات من خلال إبداعاته الرائعة.

كان الفن وكان معه الإنسان يعلو ويهبط معه وبه، وقد تلازم الفن مع الإنسان

---

(٣) انظر مقالة مصطفى عبده خير، «الإنسان: ذلك الكائن الجمالي».

(٤) **القرآن الكريم**، «سورة الإسراء،» الآية ٤٤.

(٥) المصدر نفسه، «سورة النور،» الآية ٤١.

(٦) المصدر نفسه، «سورة الحشر،» الآية ٢٤.

(٧) المصدر نفسه، «سورة الرعد،» الآية ١٣.

(٨) المصدر نفسه، «سورة الرحمن،» الآية ٦.

(٩) المصدر نفسه، «سورة الحشر،» الآية ٢١.

وتلازم الدين مع الإنسان منذُ أن كان. ولتلازمهما مع الإنسان كان لا بُدَّ لهما أن يتلازما وقد تلازما، حيثُ أخذ الفن مواضيعه من الدين، وأخذ الدين قوته بالفن، على حسب قوة الاعتقاد وضعفه في النفس البشرية، وعند انحراف العقائد كانت الفنون هي الأدوات التي استخدمت في تأكيد هذه الانحرافات، فكان استخداماً (بشعاً) للفن لمحاولة الكهنة السيطرة على الشعوب وإخضاعها، فكانت الفنون من تشكيل وعمارة وموسيقى ودراما ورقص وألوان وأشكال، هي الوسائل المستخدمة في الانحرافات العقائدية وما تبعها من انحرافات سلوكية، حتّى تسهل السيطرة الكهنوتية على الشعوب المغلوبة على أمرها. وهكذا كان الفن قبل الإسلام إحدى الأدوات القبيحة والبشعة للسيطرة على الشعوب وإلهائها، وكذلك في العصور الوسطى.

ويستخدم الفن الآن في العصور الحديثة والمعاصرة لإلهاء الشعوب عن مهامها الإنسانية باستخدام الفنون كوسيلة انحرافية للفسوق والفجور والخلاعة والانحراف السلوكي، حتّى تتم السيطرة على الشعوب بتدمير الفن وتدمير القيم الإنسانية، لتدمير الإنسان نفسه.

ولكن الفن على عكس ذلك، فالفن وسيلة لخلق الجمال والمحبة والترقي والسمو، وتأكيد إنسانية الإنسان لتعمير الأرض وليس لتدميرها، وخلق إنسان أخلاقي متجمل يعيش في المستويات العليا الرفيعة.

الفن أداة لمقاومة التدني والهبوط والسقوط إلى القاع، واستيقاظ النفوس لترى الجمال وتعمل بمقتضاه، من خلال الحقّ والخير والجمال والاستعلاء والاعتدال والعمل في (الوسط) المتعالي من بين طرفي الإفراط والتفريط.

الفن أصدق أنباء التاريخ، فكم من حقائق تاريخية انزوت في ظلمات التاريخ، وكان الفن هو الكاشف عن تلك الحقائق الخفية، لأن الفن هو تعبير الشعوب عن نفسها بنفسها لنفسها[١٠].

والفن رسالة إنسانية ووسيلة بشرية بارعة للإفصاح عن حالة الوعي الإنساني بتقديم الحلّ الرائع للإيقاعات الجمالية بتحقيق الروعة الإبداعية[١١].

والفنان إنسان مختار مصطفى، اصطفاه الله واختاره ليقوم بمهام إبداعية (تعبدية

---

(١٠) انظر المقدمة، في: مصطفى عبده خير، **دور العقل في الإبداع الفني** (الخرطوم: جامعة النيلين، ١٩٩٧).

(١١) المصدر نفسه.

وحياتية) للإبداع الفني والفكري والعلمي والعملي، ليعمر الأرض بالإبداع والعمل الصالح ليتناسق مع الكون المتسق ومع نفسه، ومع الكائنات ليرى الجمال ويعمل بمقتضى الجمال بوعي أخلاقي متجمل.

يسير الإنسان عبر معابر إبداعية ثلاثة:

ـ باعتقاد خاشع يصل حدّ التقوى الجلالية (**رهبة جلالية**)، من خلال عقل يستقرئ الحقّ، أي بحقٍ يُعقل من خلال عقل ظاهري درّاك، وذلك لأن الإنسان كائن خاشع يعتقد، ذو عقل منطقي بارع، منطقي في تفكيره بمسلك خاشع، لحق معبود في (اتزان الحقّ).

ـ واختيار حُر ملتزم بحدود الحرية حرية إنسانية، يصل إلى حدّ الاستقامة الخلقية (**رهبة أخلاقية**)، من خلال إرادة تستقطب الخير، أي بخيرٍ يُراد من خلال عقل باطن واعي يحوي الوعي كُلّه، وذلك لأن الإنسان كائن أخلاقي ذو إرادة خيّرة يمتلك عقلاً واعياً بسلوك خيّر لعبادة خيّرة (بانسجام الخير).

ـ وإبداع رائع يصل حدّ الروعة الجمالية (**رهبة جمالية**) من خلال حس يستقطر ويستشعر بالجمال، أي بجمالٍ يحس به من خلال عقل إبداعي رائع، وذلك لأن الإنسان كائن جمالي ذو إبداعات رائعة بعلاقات جمالية للإيقاعات الجمالية (بإيقاع جمالي)[١٢].

وهكذا يكون الإنسان المبدع هو الكائن (البارع الواعي الرائع)، من خلال عقل إبداعي وأخلاق إبداعية وحرية مسؤولة، فالعمل الفني لا يتأتى إلا من خلال هذه الدروب السامية ليحقق الإنسان إنسانيته واستخلافه في الأرض ليعمر الأرض بالإبداع بالتعبير الجمالي والتلقي الناقد، فيكون الإبداع الجمالي هو عمل فني يقوم به فنان (بارع ـ رائع ـ واع) سامٍ متعالٍ يعمل لاستيقاظ النفوس لترى الجمال، ويعمل في الوقت نفسه لإيقاظ الإحساس بالقيم الإنسانية العُليا في الحقّ والخير والجمال، فيستقيم الإنسان (الفنان والمتلقي)، فتستقيم الحياة باستقامته فيكون إنساناً مبدعاً تقياً، وخاشعاً نقياً، وحُراً وفياً.

والإنسان له حياة سرمدية (أزلية وأبدية)، كان قبل أن يكون في الحياة الدنيوية، وهو كائن أيضاً بعد انتقاله من الحياة الدنيوية في انتقاله من الحياة الأزلية إلى الحياة الأبدية عبر مراحل سباعية متتالية ومتوالية ومتعالية:

---

(١٢) مصطفى عبده خير، «الإيقاع السباعي،» **مجلة التقويم** (غزة)، ج ١.

١ ـ وجد الإنسان مع الإبداع الإلهي من خلال قول الحقّ «كُنْ» فكانت الكائنات وكان الإنسان مع الكائنات في عالم الذر، وعندما قال المبدع: ألست بربكم؟ قالت: بلى. وهو **الوجود الأول** الذري.

٢ ـ ثُمّ كان **الوجود الثاني** بالخلق الإلهي حيثُ خُلق من الأرض وليس في الأرض، لقوله تعالى: ﴿**منها خلقناكم**﴾[١٣]، وليس فيها خلقناكم، خلقه الله بيديه ونفخ فيه من روحه وعلمه فكان الخلق بعد الإبداع.

٣ ـ أما **الوجود الثالث** فكان في الجنة (آدم وحواء وإبليس)، حيثُ كانت الغواية الأولى فكان العصيان، وخطأ آدم في (لا تفعل). أما خطيئة إبليس فكانت في (أفعل) فطرد من رحمة الله، وكان المصير النزول إلى الأرض للوجود الرابع على الأرض.

٤ ـ و**الوجود الرابع** للإنسان في الحياة الدنيوية للحياة موقتة من الميلاد وحتى الممات لحياة اختيارية اختبارية، وهي أهم مراحل الحياة الإنسانية وفيها يحدد الإنسان مصيره الأبدي من خلال اتباعه للمنهج الإلهي حتّى يتسق مع الكون المتسق المسيّر ليسير الإنسان مع الزمان وتغيراته والمكان وتجدده، والإنسان في مكان داخل زمان، في الحياة الوسطية للمرحلة الرابعة المتألقة من الإيقاع السباعي للوجود الإنساني.

٥ ـ أما **الوجود الخامس**، فيكون بعد الموت والانتقال من الحياة الدنيوية الموقتة إلى الحياة البرزخية الموقوتة، حيثُ يبقى فيها بعد الموت وحتى البعث والنشور ليوم الحساب.

٦ ـ و**الوجود السادس**، هو البعث والنشور، ويوم توزن الأعمال حيثُ يبقى الإنسان في ذلك اليوم بمقدار أفعاله وأعماله التي عملها في الحياة الدنيوية ليذهب إلى حياته الأبدية، إما جنة أو ناراً خالداً مخلداً فيهما.

٧ ـ أما **الوجود السابع** والأخير، فهو الوجود الأبدي، إما في جنة خالداً مخلداً فيها لجنان لها سبع درجات، أو وجوداً بالتلاشي المستمر في النار بالحرق المستمر في نيران لها سبعة دركات حيثُ لا يموت فيها ولا يحيى[١٤].

هذه هي الحياة السباعية لذلك الإنسان، وهي الحياة الرابعة من الحياة السباعية، وهي أهم المراحل الحياتية وفيها تتحدد حياته الأخروية بما فعله في دنياه من خيرٍ أو شرّ.

---

(١٣) **القرآن الكريم**، «سورة طه،» الآية ٥٥.

(١٤) خير، «الإنسان: ذلك الكائن الجمالي».

أ ـ الحياة السباعية الممتدة

(١)
١ ـ الوجود الذري : (الإبداع الإلهي من لا شيء)
٢ ـ الوجود بالخلق : (خلق من لا شيء)
٣ ـ الوجود في الجنة : (آدم ـ حواء ـ إبليس)

(٢)
٤ ـ الحياة الأرضية من الميلاد حتّى الممات : (حيثُ يعمل الإنسان ويتألق)

(٣)
٥ ـ الحياة البرزخية.
٦ ـ البعث والنشور والحساب.
٧ ـ الحياة الأخروية الخالدة : (في الجنان أو في النيران)

ب ـ الحياة الأرضية تتلخص بالشكل رقم (١٧-١)

الشكل رقم (١٧ ـ١)
مراحل الحياة الأرضية (أزلية وأبدية) للإنسان

(١) الحياة الأزلية		٤		**(٢) الحياة الأبدية**
الوجود في الجنة	٣		٥	الحياة البرزخية
الخلق	٢		٦	البعث والنشور
الوجود الذري	١		٧	الحياة الأخروية

ج ـ الحياة السرمدية

الأحوال الثلاثية للوجود الإنساني على سبع مراحل، وأهمها المرحلة الرابعة المتألقة، أي الحياة الأرضية الدنيوية، وفيها تتحدد حياته الأخروية الأبدية، فهو مستخلف فيها وسخرت له الأشياء ليعمر الأرض بالإبداع، وعلى ما يفعله في الحياة الدنيوية تكون حياته الأبدية.

ثانياً : الضبط الكوني المتناسق بالضبط الجمالي (الدائرة الجمالية)

تناسق الإيقاعات الكونية مع القراءات المتعددة والمعابر الثلاثة :

الكون يدور على ساعة منضبطة على أجزاء من الثانية بل الثالثة وهي الومضات الذرية، فكُلّ الكائنات من الذرة إلى المجرة لها دوراتها وحركاتها المحسوبة، وكُلّ

الأنفس لها أنفاسها المعدودة لأماكن معدودة، فالكون كُلّه منضبط على نبضات محسوبة ومعدودة داخل الدائرة الكربونية على مسافات الومضات الكونية من خلال سرعاتها الضوئية، وهي سابحة ومسبحة بإيقاعاتها الخاصة مستمدة أنشودتها من الأنشودة الكونية العلوية الخالدة.

كُلّ الكائنات مسيرة ومسخرة في مسيرتها من خلال الناموس الكوني ولا تستطيع أن تتخرج عن مسيرتها. للكون حركتان: حركة كونية مسيّرة، وحركة ذاتية داخل التسيير العام، وللإنسان بعض من هذا التسيير الاختياري لأنه الكائن الوحيد الذي أُعطي الاختيار ولكنه محكوم داخل تسيير محكم، بحركات متوافقة معها ومتسقة بها ومنضبطة لها.

للأجرام السماوية مجراتها وأفلاكها المسيّرة، وللذرات دوراتها المحسوبة، فإن اختلت موازينها انفجرت، فما بالنا ونحن بين الذرة والمجرة، حتّى إنَّ عود الثقاب الذي يشتعل له حساباته الكربونية والكونية، فكُلّ نبات ينبت أو يضمحل له حساباته العددية في اتساق مع كُلّ نفس تتنفس في تبادل حسابي بين كُلّ نتح وتنفس.

كُلّ هذه العمليات الحسابية لها موازينها الذرية، حتّى الذرة لها جزيئات أصغر منها وهي عبارة عن أكوان مصغرة، يجري في الذرة ما يجري في المجرة اتساق مع الكون الفسيح المتسع الذي يتسارع في اتساعاته(١٥).

للإيقاعات الكونية ثلاثة إيقاعات متناسقة:

ـ الإيقاع الزماني وعطاءاته المتغيرة المتتالية ـ سيال ديمومي.

ـ والإيقاع المكاني وعبقرياته المتجددة المتوالية ـ تفجر متنامٍ.

ـ والإيقاع الإنساني وإبداعاته المتبدلة المتعالية ـ إبداع متناغم.

والإنسان في مكان داخل زمان (أنسزمكان)، فهو يتحرك بالتتالي والتوالي والتعالي، لتتوافق إبداعاته مع عطاء الزمان المتغير وعبقرية المكان المتجدد ليتسق مع نفسه ومع الكائنات ومع الكون المتسق، فلا بُدَّ من اتساق لهذه الإيقاعات الثلاثية مع القراءات الثلاث: قراءة الوحي، وقراءة الكون، وقراءة النفس، من خلال إيقاعات سباعية.

١ ـ قراءة (الوحي) كتاب الله المقروء (القرآن) ووحداته القرائية والبنائية الحرف، وقد تنزل القرآن على سبعة أحرف، وللقرآن عطاءاته المتجددة من خلال معارف الوحي،

(١٥) انظر مقالة مصطفى عبده خير، «كارثة النيل السد العالي».

وهو عالم الروح وعالم القيم وعالم المعرفة، وقد تنزلت آية بالقراءة في قوله تعالى: ﴿**اقرأ باسم ربك الذي خلق. خلق الإنسان من علق. اقرأ وربك الأكرم**﴾[16].

٢ ـ قراءة (الكون) كتاب الله المنظور (الوجود) ووحداته القرائية والبنائية في الذرة وللذرة نواة تدور حولها إلكترونات لها دورات سباعية، أي عالم المادة والوجود، يدرك من خلال مدارك العقل وتطلعاته، يقول تعالى: ﴿**سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتّى يتبين لهم أنّه الحقّ**﴾[17].

٣ ـ قراءة (النفس) كتاب الله المحفوظ، أي الإنسان ووحداته القرائية والبنائية في الخلية (DNA)، وتدور حول نواتها سبعة بحور سيتوبلازمية، وهو عالم الفكر والمعرفة من خلال مراتب النفس السباعية، يقول تعالى: ﴿**وكُلّ إنسان ألزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيامة كتاباً يلقاه منشوراً. اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً**﴾[18].

ومن خلال هذه القراءات الثلاثية يتسق الإنسان مع الإيقاعات الكونية الثلاثة (الزمان ـ والمكان ـ والإنسان) ليتسق مع المعابر الثلاثة الإبداعية في (الاعتقاد ـ والاختيار ـ والإبداع) لاعتقاد خاشع، واختيار حُر ملتزم، وإبداع رائع، حتّى يكون الإنسان خاشعاً نقياً ومبدعاً تقياً وحُراً وفياً.

وهذه الثلاثيات تتداخل بالقيم الثلاث (الحقّ والخير والجمال):

ـ قراءة (الوحي)، كتاب الله المقروء، من خلال الإيقاع القرآني المتسق مع الإيقاعات الزمانية وعطاءاتها المتغيرة المتتالية، بعقل يستقرئ (الحقّ) لاعتقاد خاشع من خلال تقوى جلالية.

ـ قراءة (الكون)، كتاب الله المنظور، من خلال إيقاع الوجود المتناسق مع الإيقاعات المكانية وعبقرياتها المتجددة المتوالية، بإرادة تستقطب (الخير) لحرية ملتزمة من خلال استقامة خلقية.

ـ قراءة (النفس)، كتاب الله المحفوظ، من خلال الإيقاعات النفسية المتناغمة مع الإيقاع الإنساني وإبداعاته المتبدلة المتعالية، بحس يستقطر (الجمال) لإبداع رائع من خلال روعة إبداعية[19].

---

(١٦) **القرآن الكريم**، «سورة العلق،» الآيات ١ ـ ٣.

(١٧) المصدر نفسه، «سورة فصلت،» الآية ٥٣.

(١٨) المصدر نفسه، «سورة الإسراء،» الآيتان ١٣ ـ ١٤.

(١٩) مصطفى عبده خير، «ثالوث الفن المتصاعد،» ورقة قدمت إلى: مؤتمر حنتوب.

وهكذا نصل إلى أن الكون متسق وجميل متناغم، وقد خلق الله الإنسان كائناً مبدعاً وكائناً جمالياً ليبدع ويجمل العالم ويتصاعد ويسمو ويتعالى، لبناء حضارة جمالية متناغمة وهي مهمة الإنسان في الأرض ليعمر الأرض بالإبداع الرائع وليس لتدميره، والذي يخالف السنن الكونية في التدمير بدل التعمير، وهو يدمر نفسه أولاً في محاولته تدمير الآخرين بردود الأفعال.

وهكذا نجد أن للفن دوره الرائد في هذا البناء الحضاري المادي والمعنوي، فكان لا بُدَّ من الاستخدام الأمثل للفن للبناء الحضاري وليس الاستخدام البشع للفن.

هذا وقد استخدم الكهنة قديماً الفن في خدمة الانحرافات العقائدية، وما تبع ذلك من انحرافات أخلاقية واقتصادية وسياسية حتّى تستكمل السيطرة على الشعوب المقهورة، فكان الفن إحدى أدوات القهر والسيطرة والكبت والقيود التي كبلت العقول والنفوس.

وكذلك يستخدم الفن الحديث والمعاصر في إلهاء الشعوب والكذب عليهم، باستخدام الفن في الفسوق والفجور والانحراف، لتربية الإنسان الخاوي الغارق في شهواته، وهو خانع وخاضع لمن بيدهم تلك اللعبة والأيادي الخفية التي تتحكم في العالم في استخدام الفن لتدمير كُلّ جميل وتدمير القيم الإنسانية لتدمير الإنسان، حتّى يسهل استغلاله وقيادته بالصعود نحو الهاوية.

إذاً مهمة الفن خطيرة في تربية الإنسان القيمي التربية الجمالية السامية والصاعدة للمستويات العليا الرفيعة، بعيداً عن الرزايا والخطايا والدنايا.

والضابط الجمالي هو الضابط بين الحتمية الكونية والحرية الإنسانية، فالكون يسير على نظام منضبط بنظام حتمي، أما الإنسان فقانونه الحرية وهو مجبر على الحرية ولكنه داخل الجبر الكوني فهو في مكان داخل زمان، والقانون الذي يربط بين الجبرية والحرية هو القانون الجمالي.

يبرز سؤال منطقي عن كيفية الصلة بين الحتمية الكونية والحرية الإنسانية؟ والإجابة تأتي بأن الضابط الجمالي هو الذي يربط بين الحتمية والحرية، وهي قيود الجمال التي يجب الإنسان أن يتقيد بها مختاراً.

وهناك قيود متتالية ودوائر متعالية، أضيق هذه القيود هي قيود القانون. تلك القيود التي تقيد الإنسان في الظاهر فقط.

أما القيود الدينيّة أو بالأحرى الحدود الدينيّة، فهي أوسع من الدائرة القانونية، لأنها تقيد وتحد الإنسان في الظاهر والباطن للذين يتدينون بذلك الدين.

ولهذا فإن الدائرة الأخلاقية أوسع من الدائرة الدينيّة، لأنها تشمل الإنسانية كلها فهو قانون فطري في الفطرة الإنسانية.

أما الدائرة الجمالية، فهي أوسع هذه الدوائر لأنها تشمل الكائنات كلها وقد خلقت هذه الكائنات على نظام جمالي، فالكون كُلّه مبني على الجمال، والجمال أصل في البناء الكوني[٢٠].

إذاً الضابط الجمالي هو القانون الداخلي والباطني الذي يربط بين الكائنات وبين الحتمية الكونية والحرية الإنسانية. الدوائر الرابطة هي:

١ ـ دائرة القانون، أضيق الدوائر ضابطة للظاهر فقط.

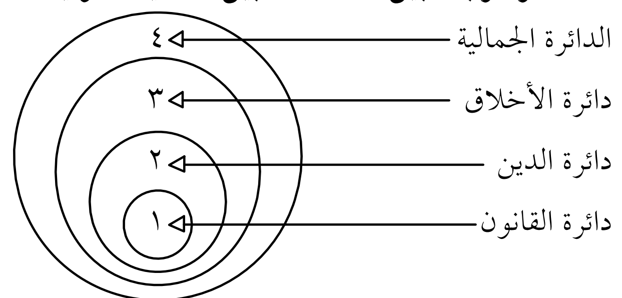
٢ ـ دائرة الدين، ضابط للظاهر والباطن لمن يتدين بذلك الدين.

٣ ـ دائرة الأخلاق، ضابط للإنسانية كلها.

٤ ـ الدائرة الجمالية، أوسع الدوائر الشاملة للكائنات في جمالياتها واتساقاتها.

الشكل رقم (١٧-٢)

الدوائر الرابطة بين الكائنات وبين الحتمية الكونية والحرية الإنسانية



وتلي هذه الدوائر الأربع ثلاث دوائر لتكون سبع دوائر:

٥ ـ القانون الطبيعي، شامل للكائنات في جمالياتها واختلالاتها (الناموس الكوني).

٦ ـ القانون الإلهي، الميزان الاعتدالي وهو عدل لا ظلم فيه.

٧ ـ الرحمة الإلهية، حيثُ وسعت رحمته كُلّ شيء، إذ تسبق رحمته عدله.

وهكذا فإن للجمال دوره الفعّال في الضبط الكوني المتسق ليتسق الإنسان جمالياً

---

(٢٠) انظر المقدمة، في: مصطفى عبده خير، **مدخل إلى فلسفة الأخلاق** (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٩).

فيتسق مع نفسه ومع الكائنات، ليحقق حقّ الاستخلاف في الأرض ليعمر الأرض بالإبداع الرائع ويعمل بمقتضى الجمال لتحقيق إنسانية الإنسان.

ثالثاً: الجمال عبر العصور[٢١]

● الجمال موجود فينا ومن حولنا، فأحس الإنسان بذلك الجمال وانفعل به وتفاعل معه، وعمل بمقتضى الجمال، فأنتج الجمال قبل أن يفلسف معانيه، ثُمّ عرضه للبحث فيها بالنظر العقلي ومناهجه، فكانت «فلسفة الجمال» (Philosophy of Beauty)، واصطنع المناهج التجريبية في دراسة الجمال فكان «علم الجمال» (Aesthetics) الاستاطيقا. إذاً علم الجمال قديم ومحدث في آن واحد، فهو قديم كأفكار جمالية ولكنه محدث كعلم.

تدلّ الآثار الفنية والأدوات المختلفة التي خلفها وأبدعها الإنسان، إنسان ما قبل التاريخ على وجود ذوق فني، وحس بديعي، ومهارة يدوية، ومفهوم جمالي تدلّ على مدى تحضره.

فإن أبدع ذلك الإنسان لغايات عملية وأهداف نفعية وتطبيقات لاعتقادات سحرية، فإن هدفه أيضاً تصوير فكرة أو تخليد رؤية، أو تجسيد خيال أو تعبير عن أمنية، تثير قدراً من التناسق، نتيجة لجهد إداري مرتبط بالسياق التقني للعمل الإيقاعي، فالخلق يعتمد على التعديل والتشكيل المستمر الذي يحققه الفكر الابتكاري، فإتقانه للأدوات المستعملة من شأنه أن يجعلها جميلة، لأن في الإتقان جمال، وفي الجمال جلال، وفي الجلال كمال، ينحو نحو الكمال من خلال الجمال ولكنه لن يصل إلى الكمال، ومع علمه بذلك فهو ينحو نحوه، وبهذا يترقى ويتسامى في أعماله الإبداعية للإبداع الرائع، اقتبسه من نفسه ومن حوله ومن الكون المتسق، فعبر عنه في آثاره الفنية الجمالية الرائعة.

● وكان الفن رمزاً ولكل رمز قصة تعبر عن ضرورة، وعن استجابة لحاجة وتلبية لنداء القوة والإلحاح، فكان الفن إحدى الوقائع المميزة للوجود الإنساني ولرمز الحياة، فكان فن الإنسان الأول فن الحياة، حيثُ عبر عن رهبة ودهشة وخوف للتعبير عن إشعاعات ما ورائية وطاقات روحية تعبيراً عن وظيفة اجتماعية، فلم يكن (الشامان) ـ وهو فنان ما قبل التاريخ ـ إنسان الكهوف. لم يكن دجالاً ليبتز الأموال حيثُ لا مال ولا متاع، ولم يكن نصاباً فكُلّ شيء فيه مشاع، بل كان أبرز ما فيه إنَّه

(٢١) انظر: خير، **مدخل إلى فلسفة الجمال: محاور نقدية وتحليلية وتأصيلية**، ص ٢١ ـ ٥٧.

(فنان مبدع) أبدع إبداعاته الأولى، ومنها كانت الانطلاقة الأولى لبناء الحضارة الإنسانية، حيثُ كان الفن منذُ كان الإنسان يعلو ويهبط معه وبه. وإن كُلّ أثر من آثار عصور ما قبل التاريخ يعدّ بمثابة نصّ جمالي ووثيقة فنية جديرة بالدراسة والتأمل والتحليل.

● بدأت الحضارة الإنسانية في أفريقيا وبخاصة على ضفاف نهر النيل، وقد انفعل إنسان وادي النيل بالنيل كُلَّما تأمل جريانه، فتخيل الأزلية والأبدية، وانفعل بشروق الشمس وغروبها المتعاقب، فتولدت لديه تصورات شكلت نواة عقيدته التي أصبحت عماد الحياة ومحور الأدب وموضوع الفن، فتوصلوا إلى فكرة (الخلود) وفلسفة الحياة والموت وتخيل الحياة بعد الممات، فجاشت النفس بملامسة الطبيعة، فتكلم الحجر الأصم بتماثيل ومعابد تميزت بطابع الجلال، معبرة عن الخلود والأبدية وتحدي توالي الأزمان، فتكونت الحضارة المصرية الشامخة على مرّ الدهور من خلال ما أنتجوه من فنون تصارع الزمن.

وقد استمد الفنان المصري القديم فنه من عقيدته، واستمد حكمته من فنه، فلمس الوجود لمسة الروحاني الفنان، فأقدم على تحقيق أضخم المشاريع المعمارية والتماثيل الغرانيتية والرسوم الجدارية الوثائقية.

وعُدّ أخناتون أول مجدد للفن، فكان الفن حباً جديداً للحقيقة الواعية وحساسية ورهافة شعور، فحاول الفنان تصوير الحياة الروحية الباطنية حاوية للمعاني الجمالية المرهفة، وكان الفن المصري القديم نشأ ليحفظ الحياة بعد الممات تأكيداً لخلود الروح والجسد، ما جعله يتميز بكونه فن الحياة ما بعد الممات، فأبدع آثاراً خالدة تعدّ نشيد الحياة الخالدة.

● وتدل الآثار الفنية والثقافية المكتشفة في بلاد ما بين الرافدين على ما وصلت إليه هذه الحضارة في عالم الإبداع، تدلّ على روح الإبداع وحب الابتكار ورغبة في رؤية الجمال في كُلّ مكان أو ما يحيط به، وصلة هذه الإبداعات بالفكر التأملي وسعة الخيال في البحث عن الحقيقة والجمال.

● وكان لمفهوم الجمال في شبه القارة الهندية صلة بالمفاهيم الروحانية مثل فكرة وحدة الوجود وتناسخ الأرواح والنعيم الأبدي الذي يذوب فيه الفرد ويفنى في «النيرفانا» (Nirvana). وقد استطاع الفنان الهندي نقل الرمز إلى واقع جمالي، حيثُ أظهر الجمال في صور الآلهة لإثارة العواطف السامية في نفسية المتعبد والمشاهد والمتلقي لتفنى في المطلق «النيرفانا»، فكان للفن أهمية كبرى للتأمل الجمالي الذي يؤدي إلى الاتصال بالجمال المطلق.

● وتظهر الجماليات الصينية عبر عصورها المتتابعة، حيثُ يلاحظ اتصال الإنسان الصيني بحضارته وارتباطه بالطبيعة، فانعكس ذلك في إنتاجهم الفني لتحقيق مفهوم الانسجام، فأسهموا في نشر الفضيلة وجمالياتها، وقد تميّز الفن الياباني كذلك في رسم سحر الطبيعة وروحانياتها.

● إن كان قدماء المصريين قد عبّروا بفنهم عن فكرة (الخلود)؛ وعبّر البابليون والآشوريون عن (القوة)؛ وعبّر الهنود عن (وحدة الوجود)؛ وعبّر الصينيون واليابانيون عن (جمال الطبيعة)؛ فإن الإغريق عبّروا عن (الجمال الإنساني).

● كانت المعجزة اليونانية في القرن الخامس قبل الميلاد، ميلاد (الفن والفلسفة والجمال) بأصوله الإبداعية، حيثُ عبّروا في بحوثهم النظرية وإبداعاتهم التطبيقية عن الانسجام والتناسب والحركة، فكانت (فينوس) ربة الحب والجمال نموذجاً للمرأة؛ و(أبوللو) نموذجاً للرجل ربّ الحكمة والموسيقى.

وهكذا ترك اليونان تراثاً ضخماً من الإنتاج الفني، فكانت بداية للتفكير الجمالي والإشباع الجمالي لما كانت تتوق إليه النفس البشرية من مثاليات في الذوق وتطلعات تأملية، فكان هذا العصر هو الأول للفكر الجمالي وما أعقبه من فلسفات جمالية.

● وعليه يمكن لنا تقسيم العصور الفلسفية الجمالية إلى ثلاثة عصور:

١ ـ العصر الاعتقادي ـ العصر اليوناني (الكلاسيكي).

٢ ـ العصر الانتقادي ـ الفلسفة الانتقادية الكانطية.

٣ ـ العصر الحديث والمعاصر ـ الاستاطيقا المعاصرة.

أ ـ العصر الاعتقادي اليوناني، تغنى (هوميروس) بجمال الطبيعة، وكانت الطبيعة ينبوع الجمال عنده، كما كان جمال المرأة ينبوع الجمال عند (هزيود)، ويحتل الجمال الأخلاقي مكانه إلى جانب الجمال الجسماني، ما يؤكّد السمو في مفهوم الجمال الروحي.

وقد ابتدع (فيثاغورس) النغم والعدد، فالنسبة قائمة بين الأعداد وأجزاء الموجودات الجميلة على حسب تناسقها وتدرجها، فيكون المعيار الجمالي هو معيار رياضي بتناسق الأجزاء، وهي جمالية مثالية تقوم على العقل.

أما (هيراقليطس) هو أول من قال بالنسبية في الجمال، وقد تحدث عن الحركة والتغير، وعن وجود الأضداد، والمضمون الجمالي يكون أكثر روعة عندما تكون الأضداد مخيفة يظهر في اكتشاف المجهول.

أما (سقراط) فهو رائد الفكر الجمالي، ويقول إن الناس والخيول والقيثارة جميلة، ولكن يوجد فوقها الجمال نفسه، فصارت هذه الآراء الجمالية بمثابة مقدمة لعلم الجمال.

أما جمالية (أفلاطون) فهي جمالية تصاعدية حيثُ يتدرج الجمال:

- من الجمال الشكلي، أي جمال الأشكال (الجمال الحسي).
- إلى الجمال الأخلاقي والعقلي، أي جمال الأفكار (جمال المعرفة).
- ثُمّ الجمال المطلق، أي الجمال الخالد الأبدي (الجمال المثالي) نظرية المثل.

أما (أرسطو) فقد بلغ ذروة الصعود بالفكر الإغريقي. والعلاقة بين جماليات أفلاطون وجماليات أرسطو هي علاقة بين فلسفتين مختلفتين، ولكنهما متكاملتان في آن واحد، ففلسفة أفلاطون هي عقلانية متوجة بالمثالية؛ بينما فلسفة أرسطو هي عقلانية محكومة بالواقعية.

ونجد عند (أفلوطين) فلسفة السمو وفلسفة الفيض والإشراق والانجذاب والفكر الصوفي، وأن جمال الكون ينشد عظمة الخالق، وأن جمال الخير أصبح ديانة.

● وهكذا ينقضي العقل الغربي وينكفئ بنهاية المرحلة الإغريقية وبعد الموروث الضخم الذي خلفه الإغريق، حتّى كانت الانطلاقة للفكر الأوروبي في إطار النهضة الأوروبية التي توافرت أسبابها في أواسط القرن الخامس عشر الميلادي، والاحتكاك الأوروبي بالإسلام عبر بوابتي صقلية وقرطبة.

ب ـ العصر الانتقادي الكانطي، وننتقل من العصر الاعتقادي اليوناني إلى العصر الانتقادي الكانطي بعد ظهور فلسفة كانط النقدية، هذا وقد أثرت فلسفات سابقة على فكر كانط النقدي، مثل: النسبية الديكارتية والفكرية الليبنتيزية والحسية الأنغلوساكسونية. ونجد أن كانط قد جمع هذه التعاليم المتبادلة لإسقاطات علم الجمال السيكولوجية ليعيد تركيبها ويمذهبها.

وقد كان هناك تناقض أساسي قبل كانط بين فكرتي ذوق ذاتي وذوق موضوعي، وكان الذوق يندرج إما إلى حدود اللذة أو إلى حدود الحكم، فكانت الخاصية الكانطية في ذلك الاكتشاف الذي يتجلى في النقد الثالث ـ والذي أخذنا به نحن ـ تكمن في نظرية جديدة في الذوق، فليس الذوق حكم في الشعور فحسب بل هو أيضاً شعور بالحكم.

الجدول رقم (١٧ ـ ١)
النقد الكانطي في تجزئته الثلاثية للنفس

ملكات النفس	ملكة المعرفة	المبادئ الأولية	مجالات تطبيقها
ملكة المعرفة	العقل	ارتباط العلة بالمعلول	الطبيعة
ملكة الرغبة	الذهن	الخير الأقصى	الحرية
ملكة الشعور	الحكم	الصور الغائية	الفن

وعليه قسمنا نحن في نظريتنا عن العقل الإبداعي الملكات النفسية إلى ثلاث ملكات لقوى عقلية ثلاثية، كما يتبين في الجدول رقم (١٧ ـ ٢)

الجدول رقم (١٧ ـ ٢)
تقسيم الملكات النفسية إلى ثلاث ملكات لقوى عقلية ثلاثية

ملكات النفس الثلاثية	القوى العقلية الثلاثية	المبادئ الأولية	مجالات تطبيقها
ملكة المعرفة	العقل الظاهري البارع	ارتباط العلة بالمعلول	الإيقاعات الظاهرية الحسية
ملكة الرغبة	العقل الباطني الواعي	الإرادة الخيريّة	الإيقاعات الباطنية الحدسية
ملكة الشعور	العقل الإبداعي المتأمل	الصور الغائية	الإيقاعات الجمالية التأملية

ومفهوم الغائية لا تتأتى من العقل العملي والذي سمّيناه العقل الباطني، ولا من العقل النظري الذي سمّيناه العقل الظاهري، بل من الحكم والشعور والذي سمّيناه العقل الإبداعي، والذي يرتفع إلى مستوى الانسجام الكلي للإجابة على التساؤلات الكانطية الثلاثة، والذي أجاب كانط عن سؤالين، ولم تكن إجابته كاملة عن السؤال الثالث، والذي استطعنا الإجابة على السؤال الكانطي الثالث.

الأسئلة الكانطية:

ـ ما الذي يمكن أن أعرفه؟ يجيب كانط من خلال العقل النظري.

ـ ما الذي يمكن أن أعمله؟ يجيب كانط من خلال العقل العملي.

ـ ما الذي يمكن أن آمله؟ يجيب كانط من خلال حكم الشعور.

ونجيب نحن عن التساؤل الثالث من خلال العقل الإبداعي.

وهكذا مهّد كانط لظهور المثالية الألمانية في علم الجمال، فأصبح الفن أداة مساعدة للكشف عن الحقيقة الروحية المطلقة، وهو ما مكننا من افتراض (العقل الإبداعي)، أي القوة الثالثة للعقل الإنساني، ذلك العقل الذي اختص الله به الإنسان دون سائر الكائنات ليعمر الأرض بالإبداع، وكانت محاولة لوضع نظرية جديدة في علم الجمال (العقل الإبداعي) تلبية لنداء الحاجة الجمالية لتنتهي الثنائية في الفلسفة[٢٢].

ج ـ الاستاطيقا المعاصرة، ويمكن تقسيم الاستاطيقا المعاصرة إلى ثلاث فترات متتالية:

ـ الفلسفة الجمالية الصرفة: (المثالية ـ الاجتماعية ـ الأخلاقية).

ـ الاستاطيقا التجريبية: (التجريبية ـ الفيزيولوجية ـ العلمية).

ـ الاستاطيقا المعاصرة: (النسبية ـ البنائية ـ التجريدية).

والفلسفة الجمالية الصرفة تنقسم إلى ثلاثة اتجاهات:

ـ الجمالية المثالية، يمثلها فيكتور كوزان ولامونيه.

ـ والجمالية الاجتماعية، يمثلها برودون وكارل ماركس.

ـ والجمالية الأخلاقية يمثلها جان ماري جوير وتولستوي وجون رسكن

أما الاستاطيقا التجريبية فلها ثلاثة محاور:

ـ الطرق العلمية عند تين، والاجتماعية عند دوركهايم.

ـ فلسفة الفن الفيزيولوجية عند غرانت ألين.

ـ ثُمّ فلسفة الفن العلمية عند تيودور فاغنر.

أما الاستاطيقا المعاصرة فلكل فيلسوف جمالي منظوره الجمالي، ولكل فنان اتجاهه الفني الخاص به ومفاهيمه الجمالية منها:

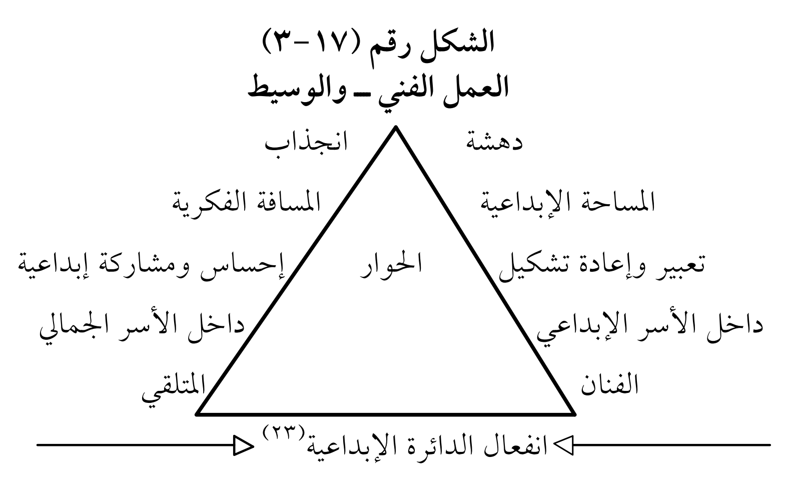
ـ النسبية الفضائية لتجاوز الموضوع والخروج للطبيعة والكون الفسيح، وهي المساحة الواسعة التي نطلق عليها المساحة الإبداعية للفنان المبدع، والمسافة الفكرية للمتلقي الإيجابي.

---

(٢٢) انظر: خير، **دور العقل في الإبداع الفني**.

الشكل رقم (١٧-٣)

العمل الفني ـ والوسيط



ـ والبنائية التكعيبية بالتأليف والتحليل والتشكيل المستمر للأشكال الفنية للتصميم الفني من خلال العقل الإبداعي.

ـ ثُمّ التجريدية في الانتقال من التجسيم إلى التجريد[٢٤]، وذلك لإظهار أصل الأشياء بعد تجريدها وإدراجها إلى أصولها وبتحويل المشاهد السلبي إلى متلقي إيجابي من خلال تقبل أو رفض المتلقي ليتصاعد الفن، وذلك بمشاركة المتلقي في إظهار الجمال من العملية الإبداعية.

● وهكذا ظهرت فنون وإبداعات مستجدة وجديدة وبتقنية جديدة، تضيف وتولد الأشكال، وبالتالي ظهور أفكار جديدة ولدت نظريات جديدة.

ليشهد هذا العصر ازدهاراً لدراسات جديدة في علم الجمال، ليقوم علم الجمال بمهامه الإبداعية في تطوير وبلورة الحياة الفكرية والفنية والاجتماعية والاقتصادية والحضارية، ما يعطي عبئاً كبيراً على عاتق علماء الجمال، لبناء علم الجمال مؤسس يستوعب الحضارة المعاصرة.

ويشهد هذا العصر الانتقال من المدنية الجمالية إلى المدنية الإنتاجية لتخطيط سياسات جمالية لتحقيق طموحات الإنسان، وتطلعاته المستقبلية في تكوين جمالية المستقبل بتربية الإنسان الأخلاقي المتجمل من خلال الترقب لاقتناص الومضات الجمالية والإشارات الإبداعية، وليكون الإنسان جديراً بتحمل مسؤولياته الجمالية في تعمير الأرض بالإبداع الرائع، وذلك عندما يكون خاشعاً نقياً ومبدعاً تقياً وحراً وفياً.

---

(٢٣) انظر: القاعدة النسبية الثلاثية للإبداع الفني.

(٢٤) لا نقصد بالتجريدية المدرسة أو الاتجاه التجريدي لكاندنسكي ومندريان، بل نقصد بالتجريدية في الفن الحديث والمعاصر في التجريد الفني لإظهار أصل الأشياء واستبعاد المظاهر المظهرية.

رابعاً: لعبة الفن لتدمير الفن الحديث والمعاصر

اللعبة الصهيونية بأذرعتها الطويلة في الماسونية[٢٥] ودورها في تدمير الفن والقيم الإنسانية لتدمير الإنسان، كما وضحنا في المحاور السابقة أهمية الفن ودوره الريادي في قيادة الحياة الإنسانية وتغييرها، حيثُ كان الإنسان وكان معه الفن يعلو ويهبط معه وبه كأداة حضارية (مادية ومعنوية).

ولأهمية دور الفن في الارتقاء بالإنسان كإنسان لتحقيق الإنسانية، استخدمت الصهيونية وأذرعتها الطويلة في الماسونية لتدمير الإنسان بتدمير إبداعاته وتدمير قيمه، وبانحراف الفن ينحرف الإنسان؛ فكانت لعبة الفن الحديث بتدمير الفن وتدمير الحضارة والتراث، بتدمير الإبداع الإنساني، وذلك بتحويل الفن كسلعة تجارية من خلال الفنان نفسه وإنتاجه الفني، وبتحويل الفن والإنتاج الفني إلى بورصة واستثمار واحتكار، بتحويل الفن من الإبداع إلى الابتداع في التعامل مع الإبداع كوسيلة استثمارية أو كقيمة للمضاربات التجارية والاقتصادية بلغة البنوك والتعاملات المالية، أو كأعمال دعائية للتلاعب بالطموحات الإنسانية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية، التي تحركها تلك الأيادي الخفية المريبة التي أحكمت سيطرتها على الأسواق الفنية المتحكمة في كُلّ أبعادها.

والفن ليس انعكاساً للواقع فقط، بل هو عامل تغيير للواقع يساهم في تبديل وتطوير هذا الواقع، فكان الأسلوب التجريدي هو الباب المفتوح للعبة الفن الحديث وتنفيذ هذه اللعبة لهدم الفن بما يسمى بالفن التجريدي الحديث ـ وقد شمل هذا التدمير كُلّ الفنون ـ المكانية والزمانية ـ بل لتدمير كُلّ القيم وبخاصة القيم الأخلاقية والقيم الدينيّة في محاولتهم بجعل الدين عدواً للفن، وهو يمثل جزءاً من التدمير الجمالي لتدمير الذوق الإنساني والإحساس الجمالي وبالتالي لتدمير الإنسان نفسه.

وهكذا فرض على الجمهور المسكين سوقية الفن المبتذل، إذا عرضت لوحات مكونة من علب الصفيح وصور عارية وقطع من بقايا الأطعمة وخضروات متعفنة، ودورات مياه بمحتوياتها، وتوّج هذا الابتذال المهين بتمثال مصنوع من البراز الآدمي المجفف، تحت عنوان تكوين!؟

لم تقبل الجماهير المتلقية هذا الابتذال، فاستطاعت الدعاية الصهيونية إسكات الأصوات المعارضة لهذا الابتذال على أن هذا الفن الحديث هو فن للخاصة لا يفهمها

(٢٥) زينب عبد العزيز، **لعبة الفن الحديث** (القاهرة: الزهراء للإعلام، ١٩٩٠).

إلا الخاصة، فأنساق الناس وراء الفن المبتذل على أنهم يفهمونه وهم في الحقيقة لا يفهمون شيئاً بدعوى أنّه فن للخاصة، وفن تجريدي لا يفهمه إلا من ترقى في فهمه، فانطلى هذا المفهوم الخاطئ على الفنانين والمتلقين.

وهذا الابتذال الفني كما هو واضح في الإنتاج الفني للمدارس التي تسمى بـ الفن التجريدي الحديث، قد شغلني وأنا طالب فنون بكلية الفنون، وكنت أتساءل لماذا هذا الابتذال وهذه الفوضى الفنية حتّى عثرت على كتاب **لعبة الفن الحديث** للدكتورة زينب عبد العزيز التي بينت في كتابها الرائع عن الألاعيب الماسونية لتدمير الإنسان بتدمير الفن وتدمير المعاني الجمالية السامية، فتأخذ سياحة فنية في صفحات هذا الكتاب الرائع(٢٦).

وعليه أصدرتُ كتاباً بعنوان **أثر العقيدة في منهج الفن الإسلامي** لإظهار أثر العقيدة الإسلامية في الفن، لإبراز الموقف الحقيقي للإسلام للفن والإبداع الجمالي(٢٧).

ولعبة الفن الحديث تخطيط صهيوني ماسوني محكم الحلقات في استعانتهم بالفن للتغيير الاجتماعي تحت بوتقة العولمة. وخيوط عنكبوتية لخنق الجمال وتدمير أجمل ما في الإنسان ـ الإحساس الجمالي ـ سواء كان للفنان أو للمتلقي، وهي الغواية بتحويل القبح جمالاً وجعل الشرّ خيراً، والباطل حقاً، وهي أسلحة إبليس نفسها بالتزيين والغواية، تستخدمها الماسونية بطريقة إبليس اللعين نفسها، وذلك بإيقاع الناس في وهم الفن الحديث التجريدي من خلال خيوط متشابكة ومتداخلة لتكبيل الفن والفنان، وقد انساق الناس وراء هذا الوهم الجمالي الذي سمّوه الفن الحديث والذي ظهر بعد الحرب العالمية الأولى، وكانت الفترة ما بين الحربين هي فترة حرب خفية أفظع من الحرب نفسها في القتل البطيء المتوالي للقيم الإنسانية، وبعد الحرب العالمية الثانية اجتاحت هذه الموجة مختلف المؤسسات الثقافية، فظهرت المدارس متوالية، فكانت مدرسة الباوهاوس (Bauhaus) في ألمانيا ١٩١٩ وشيكاغو عام ١٩٣٧، ومن ثُمّ تتابعت المذاهب بلا توقف وحركات فنية متلاحقة في روسيا وفرنسا وبريطانيا، ومذاهب فنية مثل التأثرية والحوشية والتكعيبية ثُمّ الدادية والسيريالية.

وظهر في الأفق فنانون أمثال بيكاسو وبراك وسلفادور وجوان ميرو وشاغال وباسان وسوتين ومودلياني ومعظمهم من اليهود، وقد توالت المدارس في حمى

---

(٢٦) انظر: المصدر نفسه.

(٢٧) انظر: مصطفى عبده خير، **أثر العقيدة في منهج الفن الإسلامي**، بإشراف حسن محمد الفاتح قريب الله وأحمد محمد شيرين (بيروت: دار الإشراق، ١٩٩٢).

الصراع وتصارعت من دون أن تدري لماذا تتصارع لتنفيذ مخطط خفي لا يرونه على حسب المفهوم المصطنع للفن الحديث والمعاصر.

وخصصت المدارس لخدمة الأهداف الماسونية الخفية[٢٨] لتدمير تاريخ البشرية بدعوى تطويره وتجديده، وهدم القيم الفنية الأصيلة وتحويل الفن إلى سلعة وتجارة ووسيلة انهيار لكُلّ قيم جمالية وأخلاقية، وتزعم هذه المؤامرة البشعة السوداء الصهيونية والأمريكية أولئك الذين بلا تاريخ، وإن كان لهم تاريخ فهو تاريخ أسود وليس لهم تراث لتشويه كُلّ تاريخ وكُلّ تراث وكُلّ قيم جمالية وأخلاقية.

وظهرت تيارات وتشعبات كثيرة منها (الكولاج ـ اللصق)، و(الفروتاج ـ الدعك)، و(الغراتاج ـ الكحت)، و(الاسيميلاج ـ التجميع).

استخدمت الماسونية الفنان في هذه اللعبة بتحويل الفن إلى بورصة وتجارة ببيع وشراء اللوحات بأسعار خيالية ليتم البيع المتوالي لأرقام فلكية، وإنشاء متاحف للفن الحديث ومعارض وهمية، من خلال إعلام كاذب ودعاية مضللة وإعلانات وهمية ونقد مصطنع مدفوع الأجر لمقالات مضللة، وإخفاء للأهداف الحقيقية لهذا الصراع المفتعل.

فتبدلت القيم الفنية لتصبح قيم استثمارية وتحولت اللوحات إلى سندات تجارية ومضاربات بنكية تتواكب مع ارتفاع الأسعار.

وأصبح هذا الفن المبتذل هو المقياس المطلق في كُلّ المتاحف وقاعات العرض، وهي محاولة تخريبية وتفريغ للفن من محتواه الجمالي والقيمي، لتدمير الحضارة الإنسانية وإنسانية الإنسان لتسهل السيطرة عليه، وبالتالي السيطرة المزعومة على العالم وامتلاكه ـ وهو الهدف الصهيوني ـ الذي لن يتحقق بإذن الله تعالى.

وأقول إن الصهيونية بهذا العمل القبيح تحفر قبرها بيدها، وهي الآن في علوها الثاني تنهار بفسوقها وفجورها وجبروتها وظلمها، تماماً مثل الحضارات التي سادت ثُمّ بادت والتاريخ القديم والحديث خير شاهد على ذلك.

كُلّ الحضارات تسير على المنحنى السباعي، تبدأ بالإقلاع والنهوض والانطلاقة، ثُمّ تتألق في مرحلتها الرابعة من الإيقاع السباعي، لتنهار بعد فسوقها المتألق في الانحدار والانهيار، ثُمّ السقوط إلى القاع.

وكُلّ الحضارات تسير على هذا المنحنى إلا الحضارة الإسلامية التي لن تسقط إلى

---

(٢٨) الماسونية هي القوى الخفية التي تتحكم في العالم، وهي مؤسسة صهيونية في محاولتها للاستيلاء على العالم بطرق غير شرعية ومخفية.

القاع، لأن الحضارة الإسلامية من الإسلام والإسلام من القرآن والقرآن محفوظ عند الله، إلا أن الإسلام اليوم أو بالأحرى المسلمين في استنقاع[٢٩].

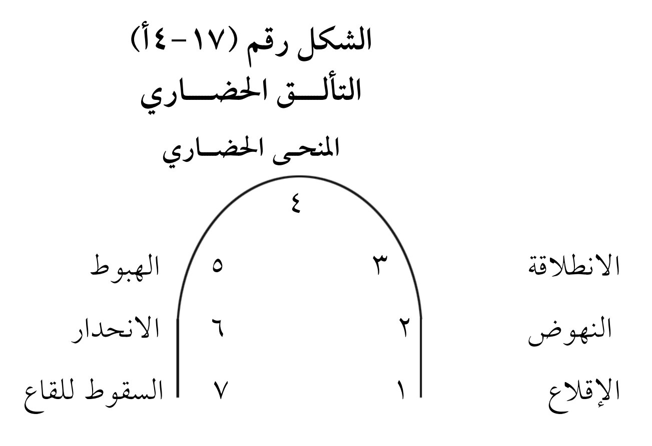
ونجد في القرآن ما يؤكّد قولنا للحضارات التي سادت ثُمّ بادت في قوله تعالى: ﴿**ألم ترى كيف فعل ربك بعاد. إرم ذات العماد. التي لم يخلق مثلها في البلاد. وثمود الذين جابوا الصخر بالواد. وفرعون ذي الأوتاد. الذين طغوا في البلاد. فأكثروا فيها الفساد. فصبّ عليهم ربك سوط عذاب. إن ربك لبالمرصاد**﴾[٣٠].

وعليه يجب على الفنانين ونقاد الفن وعلماء الجمال مراجعة أقوالهم وأفعالهم ومواقفهم من الفن الحديث بعد هذا الحديث عن لعبة الفن الحديث لتدمير الفن وتدمير القيم الإنسانية الجمالية والأخلاقية والاعتقادية.

ولهذا قمنا بإعلان عن مدرسة جديدة في الفن التشكيلي لمواجهة هذه الفنون الهوجاء، وهذا الابتذال الجمالي لإنشاء مدرسة تحت مسمى (المدرسة الإيقاعية للبعد الرابع الحدس العياني «للمرئي والمنظور»)، وأفردنا لهذه المدرسة المحور الخامس.

الفن المرئي بالبصر والحس، أما المنظور بالبصيرة والحدس الباطني لأن الجمال ليس في الرؤية الظاهرية فقط، بل للباطن أيضاً جماله الباطن وهو الجمال الأصيل الذي ينبئ عنه ظاهره فلا بُدَّ من ملازمة الظاهر للباطن، والظاهر والباطن هو تعبير قرآني وهو أشمل من الشكل والمضمون، فالظاهر كُلّ ما هو ظاهر من مشموم ومتذوق ومرئي ومسموع وملموس، أما الباطن فيشمل ما ليس بظاهر ويشمل النية والغاية، فالشكل ما يظهر فقط والمضمون ما يحويه فقط.

الشكل رقم (١٧-٤أ)
التألــق الحضـــاري



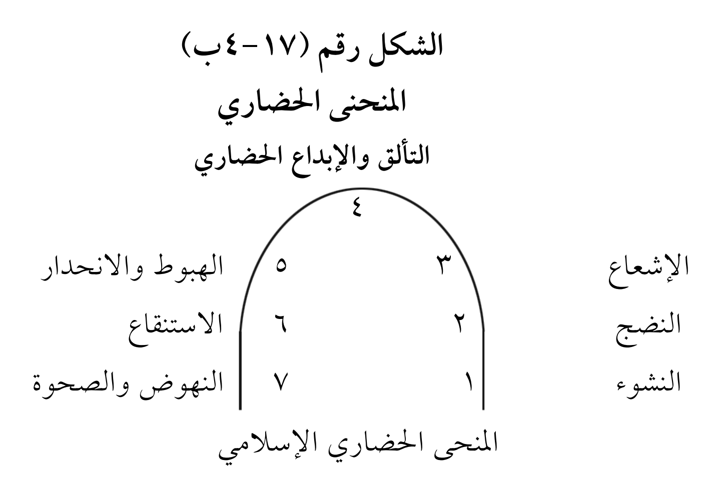
---

(٢٩) انظر: خير، «الإيقاع السباعي».

(٣٠) **القرآن الكريم**، «سورة الفجر،» الآيات ٦ ـ ١٤.

الشكل رقم (١٧-٤ب)

المنحنى الحضاري



خامساً: المدرسة الإيقاعية، إيقاعات الموسيقى المرئية، البعد الرابع (الحركة الداخلية الذاتية)، محاولة لحل مشكلة الزمن في الفنون التشكيلية (الفنون المكانية)

١ ـ **أسس التأسيس ومحاور البناء**، بدأت إرهاصات هذه المدرسة عام ١٩٧٥م وتبلورت مفاهيمها عام ١٩٨٠م نظرياً، ومحاولات تطبيقية لتطبيق مفاهيمها حتّى عام ١٩٩٠م، لتأخذ طابعها الخاص كمدرسة تشكيلية لها أسسها وقواعدها وتطبيقاتها العملية والنظريات عام ٢٠٠٠م وإصدار بيانات متتالية[(٣١)].

البيان الأول عام ٢٠٠١م ـ البيان الثاني عام ٢٠٠٢م

البيان الثالث عام ٢٠٠٣م ـ البيان الرابع عام ٢٠٠٤م

● تزامن مع إرساء قواعد هذه المدرسة إصدار كتب منهجية ودراسية أهمها كتب أربعة[(٣٢)].

ـ **الدين والإبداع** «لإبراز موقف الإسلام من الفن».

ـ **مدخل لفلسفة الجمال** «محاور نقدية وتأصيلية».

---

(٣١) انظر: مصطفى عبده خير، **المدرسة الإيقاعية للحدس العياني** (الخرطوم: مطبعة جامعة النيلين، [د. ت.]).

(٣٢) انظر: مصطفى عبده خير: **الدين والإبداع** (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٩)؛ **مدخل إلى فلسفة الجمال: محاور نقدية وتحليلية وتأصيلية**؛ **دور العقل في الإبداع الفني**، و**مدخل إلى فلسفة الأخلاق.**

ـ **مدخل لفلسفة الأخلاق** «مقدمة لأخلاق إبداعية وعملية».

ـ **دور العقل في الإبداع الفني** «بوادر لنظرية جديدة في علم الجمال».

● محاولة لوضع نظرية جديدة في علم الجمال «العقل الإبداعي» الذي اختص الله به الإنسان دون سائر الكائنات.

● بمصاحبة معارض تشكيلية وندوات ومحاضرات وسيمينارات وبحوث علمية نشرت في مجلات محكمة وجلسات أسبوعية منذُ عام ١٩٧٥م.

● لسد ثغور الفن والفلسفة وعلم الجمال:

ـ منذُ عام ١٩٧٥م في تطبيق الفن من خلال التصور الإسلامي للوجود.

ـ منذُ عام ١٩٨٥م تحليل ونقد الفلسفة بالفلسفة من خلال التصور الإسلامي للمعرفة.

ـ منذُ عام ١٩٩٥م تقييم الجمال من خلال التصور الإسلامي للقيم، قيم الحقّ والخير والجمال.

ـ منذُ عام ٢٠٠٠م توجيه الأخلاق من خلال السلوك النبوي القويم.

ومخطط لبناء حضارة جمالية من خلال التصور الإسلامي، الضرورات الحضارية وأسس البناء الحضاري ومحاورها وخطوات التنفيذ عام ١٩٩٣م[٣٣].

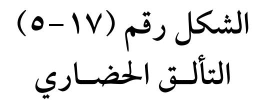
ب ـ الإيقاعات السباعية والمرحلة الرابعة المتألقة: كُلّ الكائنات المتسقة لها حركاتها المحسوبة والمعدودة والمحدودة، وهي متسقة ومتناغمة في حركة سباعية من خلال أحوال ثلاثية: **أولها** قاعدية وجزئية متصاعدة؛ و**ثانيها** تابعة للأولى ونتيجة متعالية أو متناقصة، وبينهما مرحلة رابعة متألقة في وسط متعالي وهو الميزان والوسط الاعتدالي المتألق.

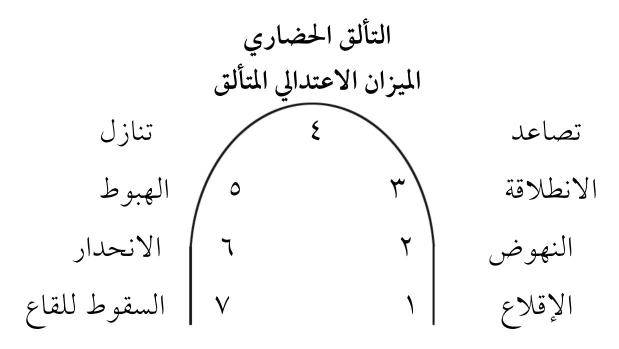
بحث كثير من العلماء عن العدد (٧) ونجدها في كثير من أصول نظريات قديمة وحديثة، كما إنَّ هناك أشياء كثيرة هي سبعة في العدد مثل السموات السبع والأراضين السبع والأيام السبع وهكذا.

والجدير هنا هو أن هذه المراحل السباعية هي (إيقاعات سباعية منتظمة ومتسقة متعالية أو متنازلة لها بها وقع إيقاعي نجد ذلك في الكون (المادة) والإنسان (العلم) والوحي (الروح) في اتساق متتالي ومتوالي ومتعالي متناغم.

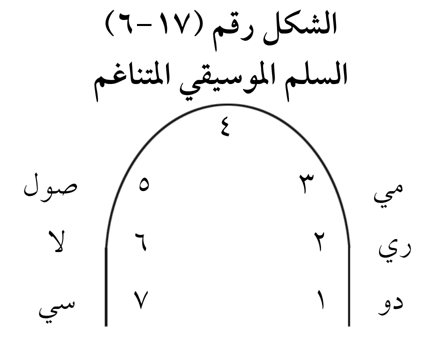
---

(٣٣) انظر: مصطفى عبده خير، «بناء حضارة جمالية،» (مخطط مشروع ـ الخرطوم).





وكذلك في الإنسان والنبات والحيوان (الأحياء) وفي كُلّ الأشياء الأخرى. من خلال سلم موسيقي متناغم[٣٤]:



ج ـ البعد الرابع في الفنون المكانية: الحركة الداخلية للموسيقى المرئية. الفنون المكانية، العمارة والفنون التشكيلية ـ تأخذ حيزاً في المكان، لها موسيقاها اللاصوتية، موسيقى مرئية.

الفنون الزمانية، الشعر والموسيقى ـ تأخذ وقتاً في الزمان، لها موسيقاها الصوتية ـ موسيقى مسموعة.

الفنون المكانية، أي المرئية (Visual Art) بحكم موادها الجامدة ساكنة، حاول الفنان إحداث حركة لحل مشكلة الزمن في الفنون التشكيلية والذي يصور الأشكال في بعدين أو ثلاثة.

---

(٣٤) انظر: خير، «الإيقاع السباعي،» ج ١ ـ ٣.

كُلّ الفنون تهفو إلى حالة موسيقية، فلا بُدَّ من إحداث موسيقى بصرية مرئية بالعين. وذلك بإحداث حركة داخلية للأشكال الساكنة (Movement in Static) بإدخال عنصر الزمان في صميم البناء الفني، فيستحيل إلى موضوع استاطيقي يتمتع بكيفية زمانية وذلك بتحرر الفن التشكيل من المكانية والسكونية بحركته الداخلية. لتراها العين بالعين الداخلية وهي البصيرة ترى وتسمع وتحس، بالعين الداخلية «العقل الإبداعي»، ليقوم العقل بالأنشطة الإبداعية. ذلك العقل الإبداعي الذي اختص الله به الإنسان دون سائر الكائنات ليبدع إبداعاته الرائعة، وقد حاول الفنان إحداث هذه الحركة عبر عصوره المتتالية القديمة والحديثة والمعاصرة.

وهذه الحركة الداخلية اللاصوتية ما نعنيه بالموسيقى المرئية والحركة البصرية لحل مشكلة الزمن في الفنون المكانية وذلك من خلال:

١ ـ تبادلية الأضواء والظلال «العمارة».

٢ ـ تفجر الألوان الداخلية «التصوير».

٣ ـ اتساق الكتلة والفراغ «النحت».

٤ ـ انسياب الخطوط المنسابة «الزخرفة».

وهذه الموسيقى دائمة العزف، لأن الموسيقى الصوتية لا تسمع إلا عندما يعزفها عازف أو يستنطقها ناطق، أما الموسيقى اللاصوتية أي المرئية، فهي كامنة في العمل الفني نفسه، وهي دائمة العزف ما بقيت، وهي باقية ببقاء العمل الفني نفسه وليس بإبقاء الفنان لها.

د ـ الاستخدام البشع للفن، كان الإنسان وكان معه الدين، ولتلازم الفن بالإنسان والدين بالإنسان كان لا بُدَّ لهما أن يتلازما وقد تلازما. حيثُ أخذ الدين قوته بالفن، وأخذ الفن مواضيعه من الدين على حسب قوة الاعتقاد وضعفه في النفس البشرية.

وقد خدم الفن الانحراف العقائدي وأصبح الفن أداة من أدوات الوثنية والانحرافات العقائدية وما يتبعه من انحراف سلوكي، واستخدم الفن استخداماً بشعاً في محاولة الكهنة للسيطرة على الشعب، السيطرة الروحية والهيمنة الاقتصادية.

وجاء الإسلام وحرر الفن من القيد الوثني والأسر الكهنوتي في القرن السابع الميلادي عند فتح مكة وتحطيم الأصنام المنحوتة وغير المنحوتة، وإخراج الفن من دور العبادة إلى الطبيعة الرحبة والكون الفسيح. وحوّل الفن من خدمة الآلهة إلى خدمة التدين في الإنسان، وهكذا تحرر الفن والفنان.

وكان الفن أداة من أدوات الانحراف في العصور الحديثة والمعاصرة لاستخدام الفن في إلهاء الشعوب عن الطريق المستقيم، وهو استخدام بشع للفن كما كان في الجاهلية القديمة المشرِكة.

والجاهلية الحديثة منكرة وأعتى وأصعب، فعلى الفنانين أن يواجهوا هذه الجاهلية الحديثة بأسلحتها.

وتحويل الفن من أداة انحرافية إلى طريق للاستقامة والتقرب إلى الله بالعبادة الخاشعة النقية التقية المبدعة. لتحقيق حقيقة الإنسان ذلك الإنسان الكائن الجمالي من خلال إبداعاته الرائعة والترقي في الدرجات المتعالية والاتصال بالملأ الأعلى.

وتربية الإنسان الصالح المبدع التقي النقي الوفي في تحقيق قضية الاستخلاف في الأرض وتعمير الأرض بالإبداع والعمل الصالح لوراثة الجنة، اتباع في العبادات، وإبداع في المعاملات وليس العكس.

هـ ـ لغة الفن التشكيلي الجديدة، على الفنانين أن يتنكبوا طريق الجمال بإشاعة الجمال وأن يكونوا قادة للصعود إلى الكمال، وأن يكشفوا أسرار الجمال الدفينة وإبرازها للناس لتستيقظ نفوسهم، فيرون الجمال وينفعلون بالجمال ويعملون بمقتضى الجمال المتجسد في كُلّ ذرة وفي كُلّ نغمة في اتصال الإنسان بالكون والحياة واتساقه مع الأنشودة العلوية الخالدة.

● وقد رفض الفنان المعاصر كُلّ الأساليب القديمة وخرج عن الفنون الأكاديمية الجامدة والأساليب الهوجاء المنحرفة. وعليه احتاج الفنان للغة فنية جديدة وممارسة جديدة ووسائل تعبيرية جديدة لفنون تستوعب الزمن في حركته الممتدة.

● وهذه دعوة للفنانين لإحداث الحركة المتتابعة في الأشكال الفنية بعقلية فنية متجددة بالخروج من الهوس الفني والبوهيمية التي انغمس فيها الفنان.

على الفنان أن يتطلع نحو المطلق والأبدية والدخول في كوامن الأشياء لكشف خصيصة الأشياء الكامنة في الكائنة، عندما يتسامى الفنان وعندما تنسجم أوتاره الداخلية مع الأنغام العلوية الخالدة لتحقيق الروعة الجمالية.

والحق تصديق للجمال ـ والفلسفة بحث عن الجمال

والخير نعت للجمال ـ والشعر وصف للجمال

والتشكيل إبراز للجمال ـ والموسيقى إيقاع للجمال

والفكر تعريف للجمال ـ والمنطق تجويد للجمال

والعقيدة تحقيق للجمال ـ والتصوف معرفة الجمال

والإلهام محبة للجمال ـ والنور حقيقة الجمال

والله مصدر الجمال والجلال والكمال.

و ـ لعبة الفن الحديث، هذا البيان يتلخص في بيان لعبة الفن الحديث التي تمارسها الصهيونية العالمية بأذرعتها الطويلة في الماسونية، وهي القوة الخفية التي تحكم العالم للانحدار بالإنسان بإفساده أخلاقياً حتّى تسهل قيادته طوعاً أو كرهاً.

وهذه اللعبة أداة تدميرية للحضارة والذات الإنسانية، وتحريكها لصالح الصهيونية بطريقة مباشرة وغير مباشرة ومتعمدة في تحويل الفن إلى سلعة تجارية، بدءاً بالفنان المنهزم ومروراً بجامعي التحف وتجار البورصة الفنية، وكشف الأيدي الخفية التي تحرك اللعبة القذرة باستخدام جميع أنواع الفنون المكانية والزمانية بإعلام موّجه باستخدام تكنولوجيا في إفساد الشعوب والسيطرة على العقول، وتخفيها بالحداثة الفلسفية والفنون الحديثة والمعاصرة الهوجاء العرجاء الخاوية في إطار العولمة الحديثة.

● عليه يجب كشف هذه اللعبة القذرة التي تنحدر بالإنسان وتفقده قيمه التي ناضل من أجلها. كما إنهم يستخدمون الثورة البيولوجية بالاستنساخ الحيوي لتغيير القيم الإنسانية وإهدار كرامة الإنسان وتدنيس قدسيته.

● عليه يجب الأخذ بالمفاهيم الحديثة والمناهج العلمية والثورة التكنولوجية والبيولوجية، ولكن من خلال مرجعية أصولية وتراثية وحضارية لغايات إبداعية، لتحقيق إنسانية الإنسان في تعمير الأرض بتحقيق حقّ الاستخلاف في الأرض في تربية الإنسان الصالح المبدع، الخاشع النقي، والمبدع التقي، والحرّ الوفي.

ز ـ الحدس العياني المرئي والمنظور، ما نعنيه بالحدس العياني هو الفن المرئي بالبصر، والحس والمنظور بالبصيرة. والحدس لكُلّ شيء ظاهر وباطن ـ ظاهر مرئي ومحسوس ومسموع ومشموم ومتذوق وملموس وهي من خلال الحواس الخمس، وهي منافذ العقل وهذه الحواس خادعة، إذ نرى البعيد صغيراً وهو ليس بصغير، بل يبدو كذلك من خلال خداع البصر، وخداع الحواس الأخرى، فمن أين نجد الحقيقة؟ نجد الحقيقة من العقل نفسه ـ العقل الإبداعي ـ الذي اختص الله به الإنسان دون سائر الكائنات. في استخلافه لتعمير الأرض بالإبداع ليسير مع الزمان المتغير والمكان المتجدد.

والحدس هو الحدس الداخلي الباطني (الإبداع) وما يسمونه بالحاسة السادسة

وما نعنيه بالحدس العياني ذلك المرئي بالبصر والحس، والمنظور بالبصيرة والحدس. والحدس العياني هو المرئي بالبصر والبصيرة، والعقل والوجدان. خاطب كليم الله موسى(عليه السلام) «أرني أنظر إليك»، فقد تأدب مع ربه ولم يقل كما قالت اليهود «نريد أن نرى الله جهرةً». فقال تعالى لموسى ﴿**لن تراني ولكن انظر إلى الجبل**﴾[35]، فالرؤية مستحيلة لله عزّ وجلّ جلّ جلاله، أما النظر بالوجدان فهو ممكن في قوله ﴿**وجوهٌ يومئذ ناضرة. إلى ربّها ناظرة**﴾[36]، فالنظر بالوجه والوجدان والبصيرة.

يكون ذلك في محاولتنا حلّ مشكلة الزمن في الفنون المكانية، بالموسيقى البصرية المرئية، أي الحركة الداخلية للأشياء بتفجر الألوان وتبادلية الظلال والأضواء وتناسق الكتلة مع الفراغ وانسياب الخطوط والزخارف المتداخلة.

وذلك باستخدام العقل والوجدان، والشعور باستخدام الدليل العقلي وهو مشرب بالمعنى الجمالي، وانسياب البرهان الجمالي وهو يحمل في طياته لغة العقل، قناعة عقلية ووجدانية، أي برهان جمالي بلغة العقل، وعقل مشرب بالمعنى الجمالي لرؤية شمولية للفن ومتكاملة للجمال والعمل بمقتضى الجمال.

خاتمة وتوصيات

يسير الكون على نظام منضبط متسق جميل، بنظام مسير حتمي وللإنسان حرية الاختيار، وهو مخير داخل تسيير عام، والإنسان في مكان داخل زمان لا يخرج عن الكون وهو جزء منه. ويبرز السؤال: ما الذي يربط بين الحرية الإنسانية والحتمية الكونية؟ والجواب: الذي يربط بينهما هو الضبط الجمالي، أي الدائرة الجمالية التي تحوي الدوائر الأخرى داخلها، فالجمال عنصر أساسي في البناء الكوني والحركة الكونية وحركة الكائنات وحركة الإنسان، والإنسان نفسه كائن جمالي داخل الجمالية.

والجمال أصل في البناء الكوني، وفي كُلّ الكائنات الكائنة والخلق الإنساني، والجمال موجود في الكون وكامن في الأشياء ومفطور في الإنسان، وقد خلقت كُلّ الأشياء على جمال، وأحسن الخالق كُلّ شيء خلقه، والفن إبداع للجمال، وقد خلق الإنسان كائناً جمالياً ليكون مبدعاً ليعمر الأرض بإبداعاته الرائعة في الإبداع الفني والجمالي والعلمي والعملي والفكري والأدبي.

---

(٣٥) **القرآن الكريم**، «سورة الأعراف،» الآية ١٤٣.

(٣٦) المصدر نفسه، «سورة القيامة،» الآيتان ٢٢ ـ ٢٣.

والفن رسالة إنسانية ووسيلة بشرية بارعة للإفصاح عن حالة الوعي الإنساني، بتقديم الحلّ الرائع للإيقاعات الجمالية لتحقيق الروعة الإبداعية.

والفن أداة من أدوات الإبداع لإظهار الجمال لاستيقاظ النفوس لترى الجمال الذي هو فينا ومن حولنا في مقاومة الفن للقبح، ومقاومة إمارات الهبوط والتردي والانحدار والانكسار، فالفن احتجاج دائم ولكن نحو التنوير.

● ومع أن الفن صانع الجمال، إلا أنّه استخدم استخداماً بشعاً في الحضارات القديمة حيثُ تلازم الفن مع الإنسان، كما تلازم الدين بالإنسان ولتلازمهما معاً بالإنسان كان لا بُدَّ لهما أن يتلازما وقد تلازما، يأخذ الفن مواضيعه من الدين، ويأخذ الدين قوته بالفن على حسب قوة الاعتقاد وضعفه في النفس البشرية، وقد استخدمت العقائد المنحرفة هذه العلاقة لتأكيد انحرافاتها العقائدية والسلوكية.

وقد كان الفن أداة من أدوات الانحرافات العقائدية، وما تبتعها من انحرافات سلوكية، فاستخدم الفن استخداماً بشعاً في محاولة الكهنة السيطرة على الشعوب من خلال القيد الوثني والأسر الكهنوتي للفنون المكانية والزمانية.

وكذلك استخدم الفن في العصور الوسطى لخدمة العقائد من خلال القيود العقائدية، وكذلك استخدم الفن في العصور الحديثة والمعاصرة أداة لإلهاء الشعوب عن دورها الحضاري، وهي لعبة الفن الحديث من خلال الدور التي تقوم به الصهيونية العالمية وأذرعتها الطويلة في الماسونية لتدمير الفن وتدمير كُلّ جميل، والدعوة إلى القبح والبشاعة والإفساد الجمالي والأخلاقي والاقتصادي، لتدمير الإنسان نفسه لتسهل قيادته.

وللفن دوره الريادي في قيادة الشعوب والترقي بها، وبالإنسان ليتعالى عن الدنايا والخطايا والرزايا، ليتصاعد بالجمال نحو الكمال من خلال الجلال بترقي النفوس في مراتبها السباعية: النفس الأمارة، واللوامة، والملهمة المبدعة، ثُمّ الآمنة المطمئنة، فالنقية التقية والراضية المرضية، ثُمّ الصديقية.

● لا بُدَّ من بروز اتجاهات فنية وفلسفات جمالية لوضع الفن في مساره الطبيعي والأصيل لتحقيق إنسانية الإنسان وتربية الإنسان التربية الجمالية المثلى عبر الفن.

● ولا بُدَّ من الأخذ بيد ذلك الإنسان المنزلق الذي نسي نفسه في خضم الثورة التكنولوجية والبيولوجية التي صنعها بنفسه، حتّى لا يسقط إلى القاع ليخرج من

الوهدة التي قبع فيها داخل جحر الضب، ويعمل الإنسان لتعمير الأرض وليس لتدميرها.

● ولهذا نادينا بمدرسة جديدة لتحقيق الإيقاعات الجمالية من خلال (الحدس العياني) للمرئي والمنظور؛ للبصر والبصيرة؛ والحس والحدس؛ للظاهر والباطن؛ ليستبصر من خلال (العقل الإبداعي) الذي اختص الله به الإنسان من دون سائر الكائنات ليبدع إبداعاته (البراعة والواعية والرائعة).

وذلك ليتناسق الإنسان مع الإيقاعات الكونية الثلاثة (الزمان والمكان والإنسان)، وبالقراءات الثلاث: (الوحي والكون والنفس)، من خلال المعابر الثلاثية: الحق والخير والجمال، بالاعتقاد والاختيار والإبداع:

١ ـ قراءة (الوحي) كتاب الله المقروء في اتساق مع الإيقاعات (الزمانية) المتتالية بعقل يستقرئ (الحقّ)، وباعتقاد خاشع لتقوى جلالية.

٢ ـ وقراءة (الكون) كتاب الله المنظور في اتساق مع الإيقاعات (المكانية) المتوالية بإرادة تستقطب (الخير)، واختيار حُر ملتزم بحدود الحرية لاستقامة خلقية.

٣ ـ وقراءة (النفس) كتاب الله المحفوظ في الإنسان مع الإيقاعات (الإنسانية) المتعالية بحس يستقطر (الجمال) وإبداع رائع لروعة إبداعية.

● ضرورة الفن ضرورة حضارية، لأن الفن أصدق أنباء التاريخ، فكم من حقائق تاريخية خفية انزوت في ظلمات التاريخ، وكان الفن هو الكاشف عن تلك الحقائق لأن الفن هو تعبير الشعوب عن نفسها بنفسها ولنفسها.

● والفن يقف حائلاً ضدّ إمارات الهبوط والانحلال والسقوط ليرتفع بالقبح درجات جمالية متعالية، فالقبح درجة من درجات الجمال متدنية لإظهار درجات الجمال.

● كما أوردنا في هذه الرسالة ضرورة الفن والجمال في البناء الحضاري، نجد تلك العثرات التي تعترض المسيرة الجمالية، ومع عنفوانها وجبروتها في استخداماتها البشعة للفن والجمال، إلا أن هذه المحاولات تفشل أمام المدّ الحضاري ومقاومة الفن للقبح وكُلّ إمارات الهبوط المادي والمعنوي، ليقف الفن بجمالياته شامخاً أمام البشاعة، وليقف منتصراً مع الإنسان وبالإنسان لتحقيق إنسانية الإنسان، لبناء حضارة إنسانية بأخلاق متجملة وجمال متألق وإنسان متسامٍ، فلا قيود على الفن.

● إذاً للفن دوره الحاسم في مقاومته للقبح والهبوط والسقوط، لتستيقظ النفوس البشرية لترى الجمال ولتعمل بمقتضى الجمال لبناء الحضارة الإنسانية في تحقيق إنسانية الإنسان، عندما يكون خاشعاً نقياً ومبدعاً تقياً وحُراً وفياً.

المراجـع

إبراهيم، زكريا. **مشكلة الفن.** القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٦٧.

إسماعيل، عز الدين. **الفن والإنسان.** بيروت: دار القلم، [١٩٧٤].

زهدي، بشير. **علم الجمال والنقد.** دمشق: مطبعة جامعة دمشق، ١٩٨٨.

سانتيانا، جورج. **الإحساس بالجمال: تخطيط النظرية في علم الجمال.** ترجمة مصطفى بدوي؛ مراجعة زكي نجيب محمود. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، [د. ت.].

فيشر، إرنست. **ضرورة الفن.** ترجمة ميشال عاصي. بيروت: دار الحقيقة، ١٩٦٥.

كاسيرر، إرنست. **مدخل إلى فلسفة الحضارة الانسانية أو مقال في الإنسان.** ترجمة إحسان عباس؛ مراجعة محمد يوسف نجم. بيروت: دار الأندلس، ١٩٦١.

مونتاغيو، إشلي. **البدائية.** الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٢. (عالم المعرفة؛ ٥٣)

الفصل الثامن عشر

مقاومـــة العولمـــة

زينب نصار(*)

أولاً: العولمة

منذُ حوالى العقدين يدور جدل من دون أن يحسم حول ماهية العولمة، ولكن هناك توافقاً على قبولها كحقيقة. «إن قبول العولمة كحقيقة هو في حدّ ذاته حقيقة اجتماعية»، «ولا شيء في العالم يستطيع تغيير العالم بقدر ما يستطيع أن يغيره الاعتقاد الجماعي بأنَّه يتغير، وإن في اتجاهات نادراً ما ترغبها جماعة المعتقدين»(١).

لقد هزت العولمة استقرار المنظومات الكاملة للمفاهيم السياسية ـ الاجتماعية التي تشكل في جملتها القالب الرئيس للحداثة السياسية، مثل الوحدة والمنظومة، وكذلك مقولات مثل الدولة والسيادة والأمة والوطن والمجتمع.

ولم تسلم الأمكنة، ولا الجغرافيا التي تتساقط حدودها، وعلى عكس ما يذهب إليه فوكوياما، فهي ليست **نهاية التاريخ** وإنَّما، وكما يقول بول فيريليو (Paul Virilio) «إنّها نهاية الجغرافيا»(٢).

(*) كاتبة من لبنان.

(١) جنز بارتلسون، «ثلاثة مفاهيم للعولمة،» ترجمة سعيد زهران، **الثقافة العالمية**، العدد ١٠٦ (أيار/مايو ٢٠٠١)، ص ٣٢.

(٢) Zygmunt Bauman, *Le Coût humain de la mondialisation*, pluriel (Paris: Hachette Littérature, 1999), p. 24.

نحن جميعاً في حالة انتقال على هوانا أو بالقوة، بخيارنا أو بالضرورة، نحن نرحل (نغير المكان) حتّى ولو لم نتحرك جسدياً، «أن تبقى في مكانك ليس شيئاً من الواقع في عالم لا يكَفّ عن التغير»[٣].

كُلّ شيء يصبح موضوعاً للتبادل الكوني وعرضة للتغيير السريع ضمن الجيل الواحد نفسه، والذي لا يسمح بأي استقرار لأي حال. وتسابق المعلومة الموضوع في الوصول. «ومن يبغ السير إلى الإمام، فإن عليه أن يظهر مقدرة كبيرة على الحركة والتنقل (Mobilitaet)»[٤].

تعصف العولمة اليوم بالمجتمعات كافة، فقد «انتقلت العولمة من كونها تعبيراً عن أجزاء ملموسة من الحقيقة، لتصبح حالة مرجعية»[٥]قائمة بذاتها. ويمكن القول إن العولمة تتمظهر في سؤال أنثولوجي يطال العالم كُلّه. والسؤال هل ينجح الجميع في التعولم؟ «أن تؤمكن في عالم معولم، هذا بذاته مؤشر على الحرمان». «إن جزءاً مهماً من مسار العولمة، ليس إلا التمييز العنصري، والاستثناء التصاعدي التدريجي من الحيز»[٦].

انتهت اللعبة القديمة، «وتتمحور الجديدة اليوم حول خلق الشروط الملائمة لنمو مستمر، وكلمة السرّ في هذه اللعبة هي ثقة المستثمرين، ما يوجب مراقبة الموازنات العامة»[٧]، وتهيئة الظروف الملائمة للمستثمرين، فيبدو وكأن خصوم الأمس جميعاً، وبكل طاقاتهم، وفئاتهم: المدارس والجامعات، الحكومة والنقابات، ينخرطون في عملية تحويل سريعة للمجتمع. تفكك البنى الموروثة ومؤسساتها، ويتم تحرير التجارة، وخصخصة المشاريع والمؤسسات الحكومية. وتوقيع الاتفاقيات الضامنة لحرية حركة رؤوس الأموال، والتي ترعاها المؤسسات الدولية، من صندوق النقد وأخواته. وهذه الأخيرة تحكم من دون أي ضمانات بالاستثمار المستقبلي، وعلى حساب فكّ الارتباط الاجتماعي. ولأن المعركة شرسة، لا بُدَّ من القضاء على الأعداء، فهناك إمكانية محتملة، ناهيك عن تلك المفترضة، لاقتناص الأرباح بسرعة

---

(٣) المصدر نفسه، ص ٩.

(٤) هانس ـ بيتر مارتين وهارالد شومان، **فخ العولمة: الإعتداء على الديموقراطية والرفاهية**، ترجمة عدنان عباس علي؛ مراجعة وتقديم رمزي زكي، عالم المعرفة؛ ٢٩٥، ط ٢ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٣)، ص ٢٩٢.

(٥) بارتلسون، «ثلاثة مفاهيم للعولمة،» ص ٤٥.

(٦) Bauman, *Le Coût humain de la mondialisation*, p. 10.

(٧) Pierre Bourdieu, «L'Architecte de l'euro passe aux aveux,» *Le Monde diplomatique* (septembre 1997), p. 38.

الضوء[٨]، ويحل رأس المال المالي العلاقة مع الأنواع الأخرى نظيرته كلياً أو جزئياً، يتقدم هائجاً مجتاحاً كُلّ المنجزات، يعلن انفكاكه من المكان والناس، حيثُ المشاريع تخص المستثمرين، لا العمال، ولا الممونين، ولا الجغرافيا، إنه حرّ في أن يغادر ساعة يشاء. كما إنه حرّ في تجنب نتائج مغادرته، وهذه أهم علامات تفوقه على الحيز «فهو يستطيع أن يجد دائماً بيئة مرحبة، مطواعة غير مقاومة»[٩] ويتنافس الجميع على جذبه، وبشروطه، فالمعيار الحاسم هو الحصول على ثقة الأسواق، لا الرأي العام ولا خياراته. فهذه مرحلة العولمة.

١ ـ العولمة: حراك فائق

تبذل جهود جبارة لكي تتخذ المجتمعات صورة واحدة، منمطة تتلاءم مع السلع المعدة للاستهلاك؛ في القرية الكونية. تجري هندسة وتظهير الواقع العالمي بشكل موحّد وبحسب متطلبات السوق، ويتم تعميم صورته، وموقعته (جعله في الموقع) من فوق، على شكل مدن للمقاولات متشابهة، براقة بالأضواء الصاخبة، بالموسيقى، وألوان الإعلانات والصور، ومطاعم الوجبات السريعة، ومراكز التسوق التجارية الشاملة الضخمة التي تراها أنى ذهبت في العالم وأصقاعه النائية؛ فيتعمق التشكيل الشكلي للواقع، مع القطع التدريجي مع تجربته الذاتية، فيعاد إنتاجه بما يشبه غيره، أو ما يسميه ليفين، الصورة الزائفة كأحد أسس الواقعية المفرطة.

يتحلل الواقع لينسجم مع الصورة عنه، ينساق لئلا يرفض، فالواقع يصممه المهندسون ـ بحسب الطلب، وليس معطى من الله، صناعي هو وليس طبيعي، منتج بواسطة معدات (Hardware)، وليس بواسطة التواصل المباشر، معقلن، وليس منتجاً مشتركاً بين الجماعة، فإلى أي مدى يعبر عن نفسه أو عن الصورة الزائفة حقيقة؟ أم إن الصورة الحقيقية هي الزائفة؟ في الحدّ الذي تندمج فيه آخر ثغرات العالم في السوق العالمية، يكتمل نشوء عالم تقلع منه جذور الثقافات والهويات المحلية، وتعوض برموز، يصبح معها الوجود رسماً لعالم ـ بضائع!.

وتشكل الشركات العابرة للحدود الدينامو المحرك الذي ألغى المسافات، وأزاح الحدود ذهاباً، للوصول إلى مواردها بحرية، وعمدها باتفاقيات ملزمة للآخرين، تضمن وتحمي له حقّ السيطرة الاحتكارية، على موارد التكنولوجيا، والاستثمارات

---

(٨) في أواسط التسعينيات، تجري وفي خلال يوم واحد عمليات بيع للعملات الأجنبية بقيمة تبلغ في المتوسط، حوالى ١,٥ مليار دولار. وتعادل هذه القيمة مجموع الناتج القومي الإجمالي السنوي في ألمانيا. انظر: مارتين وشومان، **فخ العولمة: الإعتداء على الديموقراطية والرفاهية**، ص ١٠٣.

(٩) Bauman, *Le Coût humain de la mondialisation*, pp. 22-23.

المعولمة، والإنتاج. ووصل ووحد بين المدن على بعد المسافة بينها، عبر تكنولوجيا المعلومات والمعرفة الذكية ووسائل اتصالاتها، التي تقدم وسائل التكامل، من خلال الكومبيوتر، والنماذج المتناهية الصغر، ناهيك عن النظم الرقمية ووسائل الاتصال بالأقمار الصناعية، والألياف البصرية، والإنترنت. والصناعات التي تنتج المنتجات الرقمية. وأخر تطورات تقنية النانو، بأنواعها الأكثر قوة، وغير المرئية، والمزاحمة عبر البكتيريا والميكروبات وحروب المناخ، فيبدو العالم شبكة معقدة متداخلة اعتماداً في ما بينها، تربطها عملية إنتاج واستهلاك وانتقال مباشر للسلع والخدمات، ويتم تبادل ذلك كُلّه في إطار السوق المعولم.

إن ثلاثية نزع الطابع الإقليمي (Deterritorialisation)، وقدرة الترابط (Interconnectedness)، والتسليع الاجتماعي (Social Acceleration)، تمثل الحدث الأخير في الحياة الاجتماعية المعاصرة.

ومن الطبيعي أن يملك نظام العولمة ثقافته المهيمنة، ما يفسر ميل التكامل نحو إضفاء طابع التجانس، وهذا ليس بظاهرة جديدة، فلطالما انتشرت ثقافات الإمبراطوريات المهيمنة في التاريخ، من اليونان والمصريين والعرب وغيرهم.

»ولعلها المرة الأوضح في التاريخ، التي ينكشف فيها العالم موحداً، في العولمة، وتبرز فيها معالم الأنا ـ الإنسانية الكبرى الواحدة بأجزائها مجتمعة في الزمان والمكان، والتكنولوجيا ما بينهما، في التنميط، في النمذجة، فتبدو الصورة لكأن الفرد يشبه ويصبح نفسه والآخر في آن»[١٠].

ولا شكّ أن الناس أصبحت تعرف لصالح أي نمط معيشي تصوت، وليس مفاجئاً أن يكون النمط الأمريكي بامتياز، الممثل الأمثل للعولمة، إذ «إن المجتمعات تزدهر أو تدمر حين تتطابق المعتقدات مع التكنولوجيات»[١١].

يدخل المرء، هذا الحيز المكاني على قناعة بأنَّه يختاره، يصوت له، يندمج فيه إلى النهاية. ليكتشف أنّه ضائع، وملامح المكان غريبة، أنّه في غربة، فالحيز المعاصر، مبني من الباطون، قاسياً صلباً، غير قابلٍ للتفاوض، ويحدد قواعد وأنظمة التعاطي داخل الجماعة الواحدة، ويقطع أي أهليةٍ للتواصل مع الجماعات الأخرى. لكنهم

---

(١٠) زينب نصار، «الاستغراب عند حسن حنفي: أزمة الأنا المعولمة،» ورقة قدمت إلى: معهد الحكمة في بغداد عام ٢٠٠٣.

(١١) لستر ثورو، **مستقبل الرأسمالية: كيف تصوغ القوى الاقتصادية الراهنة عالم الغد**، ترجمة عزيز سباهي (دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، ١٩٩٨)، ص ٢٤.

يتقابلون حيثُ يشترون السلع، يلبس الفرد شكل المستهلك، يندفع جميع المستهلكين لاختيار السلع، فهل هم أحرار؟ ماذا يحدث عندما يخلي الإنسان المكان للمستهلك، وعندما يزيح مفهوم المستهلك مفهوم الإنسان[١٢]. لقد سبق لهربرت ماركوز، أن بيّن موقع الإنسان في النظام، حيثُ يسود، «الرفاه، الفعالية، افتقاد الحرية في إطار ديمقراطي»[١٣].

٢ ـ تقدم جديد، تقسيم قديم

يتمحور نظام العولمة حول قانون مور (Moore's Law)[١٤] الذي يدفع البنى الاقتصادية إلى التكييف الدائم والمرن مع التغيرات المتواترة والسريعة[١٥]. وينخرط الجميع وكُلّ من موقعه في عمليات (Re-engineering) (Down-sizing)، وقد حلت في اللغة العربية عبر الترشيق والترشيد وغيرها. والحراك الدائم، وهو خير معبر عن صحة الاقتصاد الجيد الجاذب.

لقد تحققت، بفضل العولمة، في القرن العشرين معدلات نمو اقتصادي غير مسبوقة، وفقاً لصندوق النقد الدولي[١٦] «في عام ١٩٩٥ بلغ حجم التجارة العابرة للحدود خمس مجموع السلع والخدمات المحتسب إنتاجها إحصائياً»[١٧].

ولكن ترسخ أيضاً واقعاً لم يتغير تصنيفه، منذُ أمد، «حيثُ إنَّ ٢٠ في المئة من دول العالم هي الأكثر ثراء، وتستحوذ على ٨٤,٢ في المئة في التجارة الدولية، ويمتلك سكانها ٨٥,٥ في المئة من مجموع مدخرات العالم[١٨]. ويبين تقرير صندوق النقد

---

(١٢) يدلّ مفهوم الإنسان، كما أورده هيدغر، على «الواقع الاجتماعي»، ويتجلى في القوانين والمقاييس والأخلاقيات والتقاليد والثقافة والرأي العام. انظر: **الموسوعة الفلسفية**، بإشراف م. روزنتال وي. يودين (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٤)، ٥٩

(١٣) هربرت ماركوز، **الإنسان ذو البعد الواحد**، ترجمة جورج طرابيشي، ط ٤ (بيروت: دار الآداب، ٢٠٠٤)، ص ٣٧.

(١٤) باول أ. كونتر، «معركة رأس المال،» **الثقافة العالمية**، العدد ١٠٢ (٢٠٠١)، ص ٢٠. ينصّ قانون مور على أن قوة أداء المشغلات الدقيقة (Microprocessors)، ستتضاعف كُلّ ١٨ شهراً.

(١٥) سعر المنظّم الآلي ولوازمه في العام ١٩٦٠ بلغ ٨٦٩,٠٠٤ دولار. انظر: *Finances et développement* (mars 2002)

(١٦) تضاعفت حصة الفرد من الناتج العالمي خمس مرات» وكانت النتائج التي أفرزها التحرير المتزايد للتجارة عظيمة، فمنذ أربعة عقود من الزمان فاق نمو التجارة في السلع والخدمات نمو الإنتاج. لا بل منذُ عام ١٩٨٥ أضحى نمو قيمة التجارة يفوق نمو قيمة الناتج الإجمالي بمقدار الضعف. انظر: International Monteray Fund [IMF], *World Economic Outlook* (Washington, DC: IMF, 2000).

(١٧) مارتين وشومان، **فخ العولمة: الإعتداء على الديموقراطية والرفاهية**، ص ١٨٨

(١٨) المصدر نفسه، ص ٧٥.

الدولي نفسه للعام ٢٠٠٠، أن حصة الفرد في الربع الأغنى من العالم قد تضاعفت ست مرات، في حين أن حصة الفرد في الربع الأفقر قد انخفضت ثلاث مرات.

وتظهر نخبة جديدة، تختبر سلطة متجاوزة للمحلية. وتشكل المناطق العابرة محرك العولمة حيثُ إنَّ «٧٠ في المئة من حركة التجارة الدولية يتم التفاوض بشأنها داخل أو بين المناطق العابرة. كما إنها تدير ٨٠ في المئة من مجمل الاستثمارات الأجنبية المباشرة، في حين أنها لا توظف أكثر من ٣ في المئة من اليدّ العاملة المعولمة».

من الطبيعي والحالة هذه، أن يتم الارتداد عن كُلّ الاتفاقيات، والتسويات التاريخية التي أمكن تحصيلها لصالح العمل. لذا لا بُدَّ من تخفيض كلفة الأجور، وهو الأمر الضروري لتحرير سوق العمل، بتخفيض كلفة العمل، من خلال دفعها (تخريجها) خارج الشرعيّة القانونية المرتبطة بزيادة الإنتاجية وربطها بكلفة المعيشة. إن تكييف الأجور في مرحلة تحرير سوق العمل، يتطلب إلغاء شرعية الحدّ الأدنى للأجور، أي نزع الصفة الاجتماعية عن الأجر.

ويدخل عالم العمل في اللاستقرار، وتتعمق بالنتيجة الفجوة الآخذة بالاتساع في الأجور، ليس بين الماهرين وغير الماهرين، أو المتعلمين وغير المتعلمين، وإنَّما هي بين الماهرين ذاتهم وبين غير الماهرين ذاتهم. لقد سبق لمارتين وشومان، أن بينا «أن ما واجه صناعة الصلب سيواجه المصارف في التسعينيات». والموضوع نفسه أخذ ينطبق اليوم على الاختصاصين والعاملين في حقل الكومبيوتر، والعاملين في وادي السيليكون في كاليفورنيا خير من يعرف ذلك، إذ بدأوا منذُ عقد استخدام خبراء من الهند بأدنى الأجور، وكانت الطائرات تنقلهم في بعض الأحيان إلى أماكن عملهم. ويسمي الخبراء مشروعاتهم هذه المقتصدة للكلفة (شراء العقول) (Brain Shopping)[١٩]. هكذا يهمّش العمل، ويترنح العقد الاجتماعي ويتآكل، ويتقاطر الخارجون متنوعين إلى الشارع.

تفكّ العولمة من جانب واحد العلاقة مع دولة الرفاه الاجتماعي، وتدفعها باتجاه جديد في العلاقة للتكييف مع التغييرات الجديدة والتي تتجاوز حدودها الوطنية. وتتضح الصورة على غموض، ويتم فرز الناس بشكل حاد في محميات، وينعزل كُلّ في غيتواه السكني، ففي حين «تختار النخبة، العزلة، وتدفع برضاها ممولة عزلتها»[٢٠]، لتحمي نفسها من التواصل مع الغيتوات الأخرى، فإن الناس التي لا

(١٩) المصدر نفسه، ص ١٧٤، ١٧٦ و١٧٧.

(٢٠) Bauman, *Le Coût humain de la mondialisation*, p. 37.

يمكنها الانتماء إلى هذه النخبة، تُدفع باتجاه المحميات السفلى، وتستبعد ممنوعة من التواصل مع المحميات الأخرى. أنّه بالضبط، وكما يقول بومان، الفرق بين الكرامة والاحتقار، بين الإنساني واللاإنساني. وهكذا يتقطع التواصل بين الجماعات، ويختفي التناغم، وتخضع الغيتوات السفلية خانعة في ما يشبه الحبس الاجتماعي. وتختفي بالتدريج، الساحات العامة من المدن ـ أغورا[٢١]، ويتعمق الانشطار بين قمة العالم الغنية المتوسعة أفقياً، وقعره الفقير الذي ينحدر بعمق لولبي إلى قعر القعر.

ولأن هذا النظام لا يصنع الثروات فقط، وإنَّما يصنع الفقر الهائل أيضاً، تكاثرت النزاعات في النظام العالمي وازدادت حدّة. وتدفع الأزمات «إلى تغيير البنى، وهذا ما يؤدي إلى تعميق حدّة توزيع القوة وعدم المساواة. وفي الوقت نفسه يرتفع منسوب التناقض في النظام العالمي، وينمو مستوى النزاع في شقه الاقتصادي، «إنّها لنادرة من نوادر التاريخ أن يكون على الخاسرين من العولمة بالذات، دولة الرعاية الاجتماعية والديمقراطية الفاعلة أن يدفعا كُلّ شيء في المستقبل، بينما يحقق الرابحون من العولمة أرباحاً خيالية ويتهربون من مسؤوليتها عن ديمقراطية المستقبل»[٢٢].

والعولمة تعني بامتياز ـ على الرغم من تفوق الاقتصادي ومظهره الواضح ـ العمل السياسي، «فالشركات التجارية، خصوصاً العاملة منها كونياً، ليس لها دور رئيسي في تشكيل الاقتصاد فقط، وإنَّما في تشكيل المجتمع بأكمله حتّى لو اقتصر الأمر فقط على تمكّنها من تجريد المجتمع من موارده المادية (رأس المال، والضرائب، وأماكن العمل)»[٢٣].

والتكنولوجيا وهي عصب العولمة، هي سياسة، قبل كُلّ شيء، لأنها تقوم بالأساس على مبدأ لفظ المنافسين والسيطرة. وهي سياسية لأنها تخدم بالدرجة الأولى القوى الاجتماعية المسيطرة، فهي تقدم المزايا لقلة في العالم، في حين أنّها تهمش الأكثرية. وتضفي عليهم صفة اللا حاجة، فإذا كان الأغنياء السابقون قد احتاجوا إلى الفقراء، فإن الجدد لم يعد لهم حاجة بهم. ومن يهتم، فالغنى عالمي، في حين أن الفقر محلي. وهو يصبح موضوعاً جاذباً تنجح في نقله المعلومات ومهرجاناتها الدائمة عبر

---

(٢١) أغورا الساحة العامة، التي طالما افتخرت بها وقدستها روما، لأنها المكان الذي كان يتم فيه التفكير معاً، وصياغة الرأي العام. والمراقبة المباشرة والتحكيم.

(٢٢) أولريش بك، **ما هي العولمة؟**، ترجمة أبو العيد دودو (كولونيا: منشورات الجمل، ١٩٩٩)، ص ٢٠.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ١٤.

وسائل الإعلام، وفضائياتها التي تصل إلى الذي على الهامش، أنى كان، لتخبره، من دون أن تتوجه إليه، أنّه محروم. يقدم الفقر كمادة إخبارية، الفقر هو الجوع في العالم، منقطعاً عن أي صلة بما يجري للعمل، وكيف يتم إقصاؤه من الحياة البشرية. من الجلي أنّه «يتعذر شفاء الفقر، فهو ليس مؤشر مرض الرأسمالية، بل على العكس هو الحجة الدامغة، على أنها بصحة وعافية»[٢٤] في عالم يقوده الاستهلاك عبر لا أخلاقية التبذير وعبثيته، إذ «إن الرغبة لا ترغب بالإشباع، على العكس الرغبة ترغب بمجرد الرغبة»[٢٥]. إن التبذير لمجرد التبذير، يجعل التأليه للثروة نفسها. «الناس هم ما يشترونه، ومع قوة الشراء ينتهي كون الإنسان اجتماعياً ويهدد ويبدأ الطرد والإقصاء. «إن السوق تريد بالفعل، منتوجات، مقننة، سهلة البيع، وغير مزعجة، بينما كُلّ ذي أهمية مزعج بالضرورة. و«الاختلاف الحقيقي لا يمكنه أن يولد إلا من رفض الخطاب المهيمن. إنّه يتطلب مناهضة واثقة للإمتثالية، ليس للسوق استعداد لقبولها»[٢٦].

وإذا كان لرأس المال أن يتعولم، وللعمل أن يبقى محلياً، فمن الطبيعي أن تتعولم النتائج السلبية للعمل، أو اللاعمل، «فالتشابه الجديد لجوانب التطور في عمل الكسب. . هو الدخول في الموقت، المقتطع، وغير الرسمي في القلاع الغربية لمجتمع عمل الوقت الكامل. وبذلك يمتد في مركز الغرب البساط الثقافي الاجتماعي المرقع، الذي يعني التنوع، وانعدام الرؤية، وعدم الاستقرار في أشكال العمل والسيرة والحياة في الجنوب»[٢٧].

٣ ـ عولمة الأخطار

إن النتيجة الراهنة للعولمة هي: «الثروة الشاملة، والفقر المحلي، وكذلك الرأسمالية من دون عمل»، ومن الطبيعي أن يتخذ، تقطيع العمل والفقر والهجرة، الرعب والعنف، الكوارث الطبيعية والبيئية، الإرهاب واللاجئين، النزاعات بأشكالها بين الجماعات والدول. . إلخ، طابعاً معولماً. وأن يتم بناء عليه تشخيص مجتمع الخطر الدولي. «إن الأخطار الشاملة المذكورة تجعل الأعمدة الحاملة لحسبان

(٢٤) Bauman, Ibid., p. 122.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ١٢٨.

(٢٦) كريستيان دولاكومباني، «تاريخ الفلسفة في القرن العشرين،» **الثقافة العالمية**، العدد ٨٥ (تشرين الثاني/ نوفمبر ـ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٧)، ص ١٩٦.

(٢٧) أولريش بك، **هذا العالم الجديد: رؤية مجتمع المواطنة العالمية** (كولونيا: منشورات الجمل، ٢٠٠١)، ص ٥.

الأمن التقليدي هشة: تفقد الأضرار محدوديتها المكانية والزمانية، فهي شاملة وذات أثر دائم يكاد لا يكون من الممكن تحديد مسؤولين معينين عن الأضرار، فمبدأ المتسبب يفقد شيئاً من وضوح الخيار، ولم يعد من الممكن كذلك تعويض الأضرار مالياً، إذ من العبث أن يضمن الأمن نفسه من آثار حالة الأسوأ المتصل بلولب التهديدات الشاملة. وتبعاً لذلك ليس هناك مشاريع للعناية اللاحقة في حالة وقوع الأسوأ»[٢٨].

وعندما يتم شحن هذه المخاطر بالنزاعات العرقية والعصبية والدينية، نصبح أمام كوارث معولمة متنقلة.

من ينجح في البقاء؟ و« هل لنا الحقّ في البقاء، هل نملك الحقّ ـ كما يقول جاك ديلور، رئيس السوق الأوروبية المشتركة مخاطباً الأمريكيين ـ في صياغة تقاليدنا، تراثنا ولغاتنا. وهل يشمل الدفاع عن الحرية ما يبذله كُلّ بلد لاستخدام المجال البصري والسمعي لضمان الحفاظ على هويته؟»[٢٩].

«إن نداء العصر الجديد هو «لينقذ نفسه من يستطيع ذلك»! ولكن من هو الذي يستطيع ذلك؟

وهل يبدو ذلك ممكناً؟، إذا كانت «السرعة، والحوادث» أهم ما يميز الحضارة المعاصرة، فيبين فيريليو، أن زيادة وتيرة إيقاع الحوادث، لا تؤثر فقط على الواقع الحالي، وإنَّما تتعداه إلى إنتاج الاضطراب والقلق للأجيال القادمة»، «ولا تحدث الكوارث عرضاً، وإنَّما تشكّل ركيزة في الأداء، ولا يبقى بحسب فيريليو، إلا عرضها في وقت حدوثها»[٣٠].

ويرى فيريليو[٣١]، «أن مبدأ المسؤولية، تجاه الأجيال القادمة، يقتضي عرض الحوادث الآن، في المعرض المستقبلي للحوادث، وهذا المعرض يهدف بالدرجة الأولى لأن يواجه البهتان الأخلاقي والجمالي للمرجع الرئيس، وفقدان المعنى الأساسي، حيثُ إننا غالباً ما لا نكون فاعلين حقيقيين، وإنَّما شهود أو ضحايا». لا بل أكثر من هذا، نحن شهود اندثار البدائل. بتأثير النيوليبرالية، بالنتيجة، تتهدم كُلّ مؤسسات التضامن على المستوى المحلي والدولي.

(٢٨) بك، **ما هي العولمة؟**، ص ٦٨.

(٢٩) ثورو، **مستقبل الرأسمالية: كيف تصوغ القوى الاقتصادية الراهنة عالم الغد**، ص ١٥٤.

(٣٠) «Foreword by Paul Virilio,» <http://www.onoci.net/virilio/pages_uk/virilio/all_avertissement.php>, p. 1.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٢.

والمفارقة: تُدفع الأعداد الغفيرة كي تصبح عاطلة عن العمل، معدمة فقيرة مسلوبة عاجزة، وتسعى الإدارات المحلية في الوقت نفسه لتنظيف الشوارع ومراكز المدن، لئلا يشوه منظر العاطلين عن العمل بأشكالهم المختلفة منظر المدينة في وجه المستهلك، والنتيجة هي أن تتحول الشوارع العامة والساحات إلى شوارع خاصة (تفرز خصيصاً بقوة الاستهلاك) للنخبة المستهلكة، وتنزع عن المدينة الأقسام المشتركة وساحاتها العامة، وتنزوي المدينة ويبدد معها تاريخها ويبعثر. ويعاد بشكل كاريكاتوري كآثار للبيع، وعلى شكل ديكورات لتاريخ مضى. وللحفاظ على النمط، في إطار المنافسة، تتسابق المدن في التخلص من المشردين، حيثُ تطبق سياسة (Zero Tolerance)، مع الذين يوسخون ويشوهون بمنظرهم الشوارع، ويصار إلى حشرهم في صفائح البؤس، بعيداً عن أعين المستهلكين، أي إقصائهم!

إن مشاعر الذين يسكنون البيوت إزاء المشردين، تحولت من التعاطف إلى اللامبالاة، ثُمّ إلى الكراهية والنفور، ويرغب المواطن المتوسط في أن يزيحهم من جواره إلى جوار شخص آخر، مع أن هناك جزءاً كبيراً من الناس لا يعرفون أين موقعهم فوق أو تحت، وإلى أي أجل. إذ تتطور «المبهمات وتختلط وتتداخل، فيعيش الناس أكثر فأكثر بين فئات من الفقراء والأغنياء»[٣٢]. ويستميت هؤلاء محاولين التسلق إلى فوق مهما كان عدد الضحايا تحت أقدامهم، ومن ذا الذي يرغب في أن ينضم أو أن يرى هؤلاء الضحايا الفاشلين! «فرص عمل مبعثرة، آمال مهجورة، أوهام ضائعة، غضبات مستهلكة، مرارات متراكمة، مخاوف متقيأة»[٣٣].

«ويذهب فالرستين إلى أن تعميم المنطق الرأسمالي وتعميقه، يتسببان في تحديات بالمقياس العالمي، ويضيف إلى ذلك ردود الأفعال ضدّ الغرب، وضدّ الحداثة والأصولية، وكذلك ضدّ حركات الدفاع عن البيئة والتيارات الوطنية الجديدة، إذاً فمنطق النظام الداخلي يتسبب في الاثنين معاً: التكامل العالمي والانهيار العالمي». ويبقى السؤال «أين يبقى الإيجابي؟ إنّه يعتقد أن هناك في النهاية خطر انهيار النظام العالمي وسقوطه»[٣٤]، فنحن نعبر جميعاً ومعاً، إلى الموقت الغامض. أنّه دخول العالم كُلّه في مرحلة المجهول، الذي تتوسطه المخاطر.

---

(٣٢) بك، **هذا العالم الجديد: رؤية مجتمع المواطنة العالمية**، ص ٧.

(٣٣) صادق جلال العظم، **ما بعد ذهنية التحريم: قراءة «الآيات الشيطانية»: رد وتعقيب** (دمشق: دار المدى، ١٩٩٧)، ص ٣٢٥.

(٣٤) بك، **ما هي العولمة؟**، ص ٥٧.

ثانياً: الدولة في العولمة

لقد عرّف ماكس فيبر الدولة، بأنها المؤسسة التي تحتكر وسائل الإكراه، وتستعملها في نطاق الأراضي التي تمارس عليها سيادتها. ولكن، يجري اليوم بشكل أو بآخر توزيع وفصل لسلطات دولة الجماعة. ولم يعدّ اكتفاء الدولة الذاتي يقوم على الأقانيم الثلاثة، العسكرة، الاقتصاد، والثقافة فحسب، فتعمد إلى إيجاد الأحلاف (الاتحاد الأوروبي، حلف الأطلسي)، وهي تتخلى طوعاً عن جزء من سيادتها. ويصبح، على الدول عبر الحدود، أن تقتسم ولاء مواطنيها مع سلطات محلية واجتماعية عالمية، من جهة، ومع سلطات فوق دولية وفوق وطنية من جهة أخرى. وهكذا تفقد الدولة احتكارها المطلق شيئاً فشيئاً، وتضطر إلى المشاركة به لتأمين أدائه. «ويفلت الاقتصاد كلياً من المراقبة السياسية»، ويتغير مفهوم حقّ الدولة في التدخل به، لا بل أكثر من ذلك يجب أن تؤمن الظروف المثلى للتبادل. إذ إنَّ التحويلات المالية تصل إلى ١٣٠٠ مليار دولار في اليوم، وهذا ما يوازي ٥٠ مرة حجم التبادل التجاري»[٣٥]، ما يدفع للحديث عن الحكم المعولم، من دون أن يكون هناك حكومة معولمة.

وهذا يثير نقاشاً حول موضوع سيادة الدولة الوطنية في إطار العولمة، «يجب أن تفهم السيادة اليوم وتدرس بصفتها قوة مفصومة، ويتم إدراكها على أنّها مقسمة بين سلسلة من الممثلين ـ الوطنيين والمحليين والدوليين ـ عل هذه التعددية الملازمة لها تحدها وتقيدها»[٣٦].

تترافق التغيرات على المستوى الدولي، بأخرى على المستوى المحلي، إذ «تتحول الدولة من مبدأ أيديولوجية الموظف القائمة على المصلحة العامة، وعلى أسطورة (ميثولوجيا) الدولة، إلى أيديولوجية ذات طابع تكنوقراطي، يجيب بشكل أساسي عن موضوع الإدارة العامة (Management)»[٣٧]. وهي تتشارك الإدارة مع السلطات المحلية الضيقة. «ولكن هذا لا يعني تدخلاً أقل للدولة، ولكنها إعادة بناء وإعادة توظيف لأدائها، الذي يتبلور بشكل جديد للديمقراطية، يقلب العلاقة بين التمثيلية والشرعية، حيثُ كانت الشرعيّة تستمد من الأكثرية، التي تجعلها تمثيلية، أما اليوم وخلافاً لذلك، تنشأ مؤسسات وتكوّن شرعية من دون أن تكون تمثيلية، ويكفي أن تكون شرعية بنظر أعضائها. أنّه الخلط المبهم بين العام والخاص»، «فلم تعدّ الخدمات

(٣٥) Bauman, *Le Coût humain de la mondialisation*, p. 103.

(٣٦) بك، المصدر نفسه، ص ٦٣.

(٣٧) Tristan Florenne, dans: *Le Monde diplomatique* (décembre 2003-janvier 2004), p. 32.

المقدمة موجهة كما في السابق (عن خطأ أو عن صحّ) للمصلحة العامة، ولكنها تقدم كشيء مناسب لأفراد ولمجموعات محددة»[٣٨].

وبفعل انشطار سيادة الدولة، يتعمق التناقض بين السلطة الفعلية والسلطة القانونية. حيثُ يتم، بمساعدة الخبراء، فرض واقع جديد، كي يصبح واضحاً للعيان، وبطريقة منتظمة تسهل حكمه من قبل الدولة وممثليها، وتحميها من العادات الموروثة، وتقطع مع الجذور إن بالنسبة إلى مستعمليها، أو إلى ضحاياها[٣٩] تدفع العولمة باتجاه إقصاء الدولة من الاقتصاد، وتضغط باتجاه تقليص دور دولة الرفاه الاجتماعي، في حين يتطلب أداء العولمة تعزيز دور دولة الأمن الاجتماعي، فيبدو بهذه المفارقة، وجود الدولة ضرورياً لاستقرار العولمة، إنه في الآن معاً تعزيز دور الدولة الاجتماعي، على حساب دور دولة الرفاه الاجتماعي، فتدفع العولمة الدولة باتجاه تناقض جديد، يعاد معه البحث، وإعادة النظر بالدولة كلها، كمفهوم، ودور، وإطار ناظم للعلاقات البشرية، كأفضل ما توصل إليه التنظيم البشري. وتهتز أسس علاقات مؤسساتية، تنظم علاقة وموقع الفرد بالدولة، التي لطالما أمّنت ملاذ الانتماء، ونجحت دائماً، وبأشكال مختلفة، لا بل طورت من أدائها في إطار مواجهة التغيرات والأزمات. والدولة اليوم، أمام واحدة من المنعطفات التاريخية لوجودها، تهتز أسسها، وتتخبط معها الجماعات وتنكمش على نفسها وتدفع الفرد للبحث انتماءً عن أقرب جماعة. وإذا كان البعض في أجزاء العالم المتطور يصارع دفاعاً عن مكتسبات تاريخية، يمكنه ـ تسانده مؤسسات منجزة ـ تحمل الكلفة، فإن الفرد في دول العالم النامي، على تفاوت مستويات التطور فيها، يتخبط وحيداً، أو في مجموعات غير موحدة في أغلب الأحيان، في مواجهة معركة مبهمة، معزولاً ومجرداً من كُلّ وسائل الدفاع، ممنوعاً حتّى من الاستسلام فيها، لأنه نفسه يشكل وسيلة دفاع في معارك الآخرين.

١ ـ الرقابة في اللانظام

يتطلب تأمين البنية الآمنة لرأس المال، في وجه المخاطر المنزلقة، تعزيز الأمن الاجتماعي، فيصبح الجميع وكُلّ فرد، خاضع للرقابة ـ فهي موجودة وفاعلة في المكان والزمان وعلى مدار الساعة ـ وكأن الكاميرات ترصده، حتّى أدق أسراره. «أن تكون في الحيز المكشوف، الذي ترصده العيون دائماً، يمنعك من الحصول على حيزك الخاص». وعلى ما يذهب إليه جورج أورويل (George Orwell) في كتابه

(٣٨) Jacques Wajnsztejn, «Etat-réseau, réseau d'état et «gouvernance mondiale»,» *Temps critiques*, no. 13 (2003).

(٣٩) Bauman, *Le Coût humain de la mondialisation*, p. 53.

١٩٨٤، أن الجميع يملك تلفزيوناً، ولكن لا أحد يملك الحقّ بإطفائه»[٤٠]. وكُلّ التفاصيل عنك وحولك تظهرها بطاقات المعلومات الالكترونية، التي تبين أهليتك وملاءمتك كزبون ـ لتبني النمط السائد طواعية، ولو لم تختره، حيثُ لا بدائل ـ كي لا يكون هناك خسائر، أو صفر خسائر. «تقوم بطاقة المعلومات كغربال، يحمي المعولم، ويهمش المحلي». ويقصيه تماماً كما كانت مهمة بانوبتكين ميشال فوكو (Panopticon)، كآلة حرب ضدّ: الاختلاف وحرية الخيار والتنوع، «وبذا» ننتقل من حالة حيثُ الأكثرية تراقب الأقلية، إلى حالة تراقب الأقلية فيها الأكثرية»[٤١].

هذه الأكثرية المهمشة والمبعدة، ولا شيء أكثر «إهانة للإنسان من الإبعاد والمنع»، فلا عجب أن تقاوم وتدافع عن نفسها الضحايا، وكيف لها أن تجيب بغير ثقافة الانعزال والمنع، والفقر، وباستعمال نتائجه كأدوات، لحرمان من يحرمها، وكيف لا يكون العنف هو الوسيلة الأسهل والأنجع لقض مضجع الهانئين فوق، تصبح الحاجة ملحة لتعزيز دولة الأمن الاجتماعي، التي تؤمن للسوق أدواته، على حساب دولة الرفاه الاجتماعي، التي تتحطم، بنتيجة تحطم التسوية التاريخية بين الدولة الاجتماعية والسوق.

إن المسؤولية وهي الشرط النهائي والضروري للأخلاقية، في العلاقات الإنسانية هي التي تدفع الإنسان للمواءمة، وحتى الأذى. إن الإنسان الناضج أخلاقياً، هو الذي لديه إحساس بالحاجة إلى الأخر. ولكن عندما تفتقد الأخلاق، يتولد الشكّ ضدّ الأخر، وبالتالي الخوف منه وعدم التسامح مع الاختلاف باتجاه الغرباء، أنّها ثقافة الغيتو، فطلباً للأمن تتعمق الحاجة للفصل والعزل، فيكون بالتالي عزل للذات نفسها، وسكناها في الرعب والخوف. فلا الأبواب الإلكترونية، ولا الكاميرات المرقمة، ولا المساحات المقتطعة والفاصلة عن البشر، تستطيع أن تحمي من العدو الداخلي. إن عزل المدن الحديثة يؤسس للخطر أكثر ما يؤسس للأمان، فلا غرو أن يكون الرعب هو المسيطر في الغيتوات أسفلها وأعلاها، وتبدو الدروب كلها مفتوحة باتجاه الماضي.

تفلت الأمور أكثر وأكثر باتجاه الفوضى والعبث، ويحل اللانظام العالمي الجديد، حيثُ يكافئ الخروج على القواعد والقوانين. ويمكن القول إن اللانظام، وهو الممثل الأفضل للعولمة، يظهر الصورة الحقيقية للعالم. صورة يبدو أن الحرب الباردة نجحت

---

(٤٠) George Orwell, *Nineteen Eighty-four*, with an introduction by Julian Symonds, Everyman's Library; 134 (New York: Knopf, 1992).

(٤١) Bauman, Ibid., pp. 80-81.

في إخفائها، وكأن الأشياء كانت كُلّ في مكانها في نظام تلك الحرب، بشكل أو بآخر كان العالم مصنفاً، مرتباً، مجموعاً. أما اليوم فيبدو أن كُلّ شيء تقسم متبعثراً، فلا فكرة، أو موضوعاً يطرح يمكن أن يكون جامعاً، لا بَلْ إن السمة الوحيدة المشتركة هي اللامشتركات، فلا شيء يقدم باسم الإنسانية، ويتم التوافق عليه جماعياً. ويتعذر توحيد تعريف الفقر، ناهيك عن المقاومة، والإرهاب. تتسع مساحة الفوضى والغموض أكثر فأكثر، فكُلّ شيء مرشح للخروج عن النظام، ويتزايد الخارجين على النظام. تخرج الجماعة على نفسها، لتجدها في دائرة الخطر التي تهدد وجودها. لقد أوضح سانت ـ إكسبيري، مختصراً بشدة، وتبنى ذلك جوليان فريند موسعاً، «أن النظام هو علامة الوجود، وليس سببه»[٤٢]، فلا عجب أن يستقطب العالم، حدين اثنين خارجين عن النظام: الهجوم دفاعاً عن شرعية مستقبلية مفترضة (الحرب الوقائية)؛ والدفاع هجوماً عن شرعية مستحقة ماضية (اعتراض تدميري). وتجد لنفسها بين هذين الحدين، خروجات متنوعة أخرى على النظام، سمتها المشتركة، أقله اللاأمان، والرعب، ويدفع الحاضر الثمن من حساب المستقبل، فندخل جميعاً في اللانظام، في الموقت. ويبقى السؤال عن المستقبل معلقاً، ويبدو أن الطرق مشرعة إلى الماضي!

يتنبأ بنجامين ر. باربر بأن «العودة إلى الماضي تقدم الأمل المعتم في عودة القبلية لكثير من الناس عن طريق الحروب وإراقة الدماء، فتومئ نخبة غربية متشائمة من الثقافة بالموافقة على ذلك، وبلقنة الدول الوطنية التي تقف فيها الثقافة ضدّ الثقافة والشعب ضدّ الشعب والقبيلة ضدّ القبيلة، بمثابة نوع من الجهاد ضدّ كُلّ نوع من أنواع التفاعل والمبادلة. ضدّ التقنية، الثقافة الشعبية، وضدّ الأسواق العالمية»[٤٣]. ضدّ النظام، ضدّ الجماعة نفسها، ضدّ الفرد فيها بالدرجة الأولى، «لأن النظام هو علامة على وجود الفردانية التي نعرفها، والموجودة كشيء آخر غيرنا، وبمعزل عنا، وينتج عن ذلك في النتيجة، أن النظام هو علاقة خارجية بين الكائنات والأشياء، هو في الوقت نفسه علامة على المقاومة، هناك في الواقع، نظام للأشياء التي نقاومها، بفضل خصوصية الوجود كُلّه، إن أمواج البحر تقاومني، ولكنني أركبها للسباحة. والشيء نفسه بالنسبة إلى النظام المدني، يفرض علي العبودية، ولكن قوانينه نفسه وقواعده هي التي تؤمن لي الحماية الأكيدة»[٤٤].

(٤٢) Julien Freund, *Politique et impolitique*, philosophie politique (Paris: Sirey, 1987), p. 60

(٤٣) بك، **ما هي العولمة؟**، ص ١٧١.

(٤٤) Freund, Ibid., p. 61.

إن التقدم السياسي للمجتمعات واستمرارها، مرتبط بالضرورة بالنظام، تتغير قواعده وقوانينه، ولكنه يضمن وجود المكان للجميع، للمنتمين طواعية ولأولئك الرافضين المقاومين، فـ «المقاومة والخضوع، هاتان هما فضيلتا المواطن. بالخضوع يؤكّد النظام، وبالمقاومة يؤكّد حريته. إن اللاخضوع الممكن هو الذي يطبع سمته السياسية على الخضوع»(٤٥).

٢ ـ الثقافة في أسر العولمة

تطال التغيرات التي تحدثها العولمة، كُلّ الميادين والفئات، ولا تدع مجالاً لأحد كي يكون بعيداً عن تأثيرها، سلباً، أو إيجاباً. ولأنها تدفع نحو الغموض واللاستقرار، أكثر مما توضح، يجد الجميع نفسه، مضطراً للمواجهة.

«إن الناس على بعض صواب حين يحتاطون من الانزلاق التكنوقراطي للدول المعاصرة، لأن لديهم شعوراً عميقاً بغياب مشروع سياسي أو اجتماعي كبير، وليس لديهم كلهم الرغبة في السقوط من جديد، في مأزق الفكر السحري ـ الدينيّ، إنهم في سبيل البحث عن أدوات لفهم عصرهم، ويرغبون في خلق أشكال مستجدة للنقاش أو اللقاء»(٤٦)، «لكن الحصول على أجوبة أخلاقية وعقلانية عن مشاكل اليومي، يتطلب القيام بمجهود ذهني، أي بالفلسفة، بينما الخطوة الأسهل، هي اللجوء من دون تفكير وغريزياً، إلى ما هو جاهز في الصرامة التزمتية، إذا كان الطريق الصحيح هو طريق الفلسفة، فليس من العجب، في العالم أن نسلك طريقاً مختصراً هو التزمت»(٤٧) الذي يضمن تقديم أجوبة أحادية جاهزة، ونهائية، لا تبطل بمرور الزمن!

ولكن لماذا تبدو طريق التزمت آخذة في الاتساع أكثر فأكثر، حيثُ يخبو العام المشترك، وتزاحمه منتشرة ومتفرعة، الاهتمامات الأقلوية الخاصة، لا لتأكد على غنى المجتمع، بل لتزدهر على حساب العام فيه، مستفيدة جداً من مساحات الديمقراطية، المتوافرة أو المقتطعة بأشكال غير ديمقراطية، فتبرز وتطفو شؤون الأقليات، وتصبح قضايا تمييزها، الآخذة إمعاناً في الانقطاع والقطع مع العام، تفاصيل تشغل المجتمع برمته، وتدخله في اللاوضوح، والعجز عن التمييز، إذ يضيق الهامش ويتداخل، بين التعبير عن حرية الرأي والخصوصية، وبين التعدي على الحقّ العام.

---

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٦٩.

(٤٦) دولاكومباني، «تاريخ الفلسفة في القرن العشرين،» ص ١٩٥.

(٤٧) كاترين كليمون، «البنيوية لم تمت،» **الثقافة العالمية**، العدد ٨٥ (تشرين الثاني/ نوفمبر ـ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٧)، ص ١٩٢.

وهذه ليست حال العامة المحتارة من الناس، بل إنها أيضاً حال المفكرين، وفي الوقت نفسه امتداد وانعكاس لحال النظرية والفكر، ويبين كتاب **بعد النظرية،** إننا نعيش اليوم في الظلّ الشامل لعمالقة النظر والفكر، الذين مضوا من سبيل أو آخر، فمن شتراوس ودريدا وهابرماس وفوكو وإدوارد سعيد، وغيرهم، أما انتقلوا إلى الضفة الأخرى، أو كفوا عن إنتاج الجديد. وهؤلاء جميعهم، أتى خير إنتاجهم ما بين منتصف عقد الستينيات ومطلع الثمانينيات. واللاحقين لهم يجسدون حقبة «بعد النظرية»، أو في ظلّ النظرية. حيثُ إنَّ لم ينعدم التطبيق الخلاق، فإنه غالباً ما يأتي مصحوباً بالطيش والرطانة، وكُلّ ما ينم عن عدمية أخلاقية وسياسية، فنقل السياسة من الشارع إلى داخل الأكاديمية، والاستعاضة عن الشعار الدافئ والصاخب للطلاب بالبحث المنهجي الصارم والبارد، قد لا يكون الهدف منه تعميق المعنى السياسي، وإنَّما تضخيم البعد الثقافي فيه على حسابه».

من دون أن يعني هذا تلقائياً أن الشارع دائماً هو المكان الأفضل، والأكثر تعبيراً عن الديمقراطية. ولا سيما أن هذه الأخيرة، ترحرحت، وقد دخلت في نطاق التعامل في إطار العولمة، حيثُ تتوافر أنواع مختلفة من سلع الديمقراطية! وأشكال ممارستها وبحسب الطلب، وبحسب الدول.

تسقط المعايير والقيم من فوق، لم يعد هناك مكان للرأي المحلي بشكل عام، وقد لا يكون للأحكام أي علاقة بالحياة المحلية. الرأي العام مفهوم هلامي غير متماسك، وقابل قابلية لا متناهية للتشكل.

«لا شكّ أن استحضار الأجواء وصناعة الأمزجة لتصميم الرأي العام، وإشاعة التفاؤل والتشاؤم هو من غرائب السياسة والسياسيين والمراقبين والمختصين وأصحاب الشأن من أهل العقد والحل، إنهم يصنعون مزاج الناس ثُمّ يدعون الناس لاختياره في عملية ديمقراطية انتخابية»[٤٨]، إنّهم «يسوطون الناس نحو الاتجاهات الصحيحة»[٤٩].

بعد تشييء البضائع، يتم تشييء الإنسان والقيم، فلا عجب أن تكون، «الحرية الفردية هي الضحية الأولى لنظام الأمن المعولم. اللامبالاة وقصر الذاكرة، فتنتشر السجون، ويتطور نظام العقوبات، وليس صدفة أن الانشغال بقضايا الأمن

(٤٨) عزمي بشارة، في: **الحياة،** ١٠/ ١٢/ ٢٠٠٤.

(٤٩) ريتشارد كيرني، **جدل العقل: حوارات آخر القرن،** ترجمة الياس فركوح وحنان شرايخة (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥)، ص ٥٨.

الاجتماعي، يترافق في مرحلة العولمة مع الوظيفة الجديدة للدولة، وبالتحديد تقليص سيادة الدولة»[٥٠].

ثالثاً: الواقع العربي انخراطاً ومقاومة للعولمة

فشلت مشاريع بناء الدولة الوطنية، المستندة إلى مشروع الاستقلال السياسي، والتنمية الاقتصادية للدول النامية، بما فيها العربية. ما أعاق الاندماج، والمشاركة وصولاً إلى المواطنة، فأصيبت الدولة الوطنية بالعجز عن مواجهة تحديات الاستجابة للمتغيرات الكبرى في العولمة ـ الاقتصاد والتكنولوجيا، حضور معولم من دون انتماء ـ ولم تفِ بالمتطلبات الأساسية السياسية ـ الاجتماعية والاقتصادية في الداخل، فنتج عن ذلك ضعف الدولة داخلياً وخارجياً. دخلت معه المنطقة العربية في نفق أزمة طويل، ليس أدل عليه أنّه «بعد الحكم الاستعماري المباشر ما بين أواسط القرن التاسع عشر وأواسط القرن العشرين، عادت قوات عسكرية غربية لتغزو وتحتل بلداً عربياً مهماً كالعراق. هذا إضافة إلى استمرار الاستعمار الاستيطاني في فلسطين وفي الجولان السوري المحتل منذُ عام ١٩٦٧. هذا واقع يثير الحيرة والقلق، إذ يطرح تساؤلات عديدة حول أهلية المنطقة العربية في صون حريتها تجاه الغير، والدفاع الفعّال عن حرمة أراضيها»[٥١].

بالطبع، قبل الحرية ـ التي ظلت عند العرب موضوعاً إشكالياً على الدوام ـ كانت الضحية الأولى لهذه الخسارات مجتمعة، هي الوحدة العربية، التي طالما شكلت الهدف الجامع/المانع، فعلى الرغم من كُلّ المشتركات ذات السمة الحضارية، من اللغة، إلى العادات والتقاليد، والتاريخ المشترك، والدين، إلا أنّها كلها لا توحدهم، فكُلّ هذا لا يكفي كما هو واضح كي يوحدهم، في حين أن الكثير من السلبية وقسط من العدمية ومروحة من اللامبالاة، تبدو سمات مشتركة بينهم لماذا؟ يعتقد إدوارد سعيد، «أن المشكلة الكبرى تتمثل في كُلية الطرح الخاص بالهوية القومية، أو ما فضّل تسميتها بـ «سياسات الهوية» ـ ذلك الشعور الذي يقضي بأن كُلّ ما تفعله يجب أن يكتسب شرعيته، أو أن يمرّ عبر مصفاة هويتك القومية، والتي هي في أقصى حالاتها محض خيالٍ كامل، كما نعرف جميعاً. أعني بذلك الهوية التي تقول إن جميع العرب هم متجانسون تماماً ضدّ جميع الغربيين الذين هم على الشاكلة نفسها[٥٢].

---

(٥٠) Bauman, *Le Coût humain de la mondialisation*, pp. 180-181.

(٥١) جورج قرم، «مأزق الحرية في العالم العربي بين التقييد الخارجي والعوامل الداخلية،» **السفير**، ٤/٥/٢٠٠٤.

(٥٢) كيرني، **جدل العقل: حوارات آخر القرن**، ص ٣٨.

لعل هنا مكمن الأزمة الممتدة والتي يراوح فيها العرب، كما يقول برهان غليون، «إن السبب الرئيس لاستمرار هذا الانحباس، الذي هو تعبيرٌ عن استمرار الأزمة وتفاقمها، هو غياب الوعي الموضوعي بأبعاد المشكلة الاجتماعية والتاريخية، وغياب الرؤية الواضحة». .[٥٣]. «والوعي وهو أصل الحرية وتحكم الإنسان بنفسه ومصيره»[٥٤]، «إنّ إشكالية الحرية في العالم العربي هي إشكالية لا تعالج مباشرة الجذور التاريخية لانحراف الحرية نحو خدمة العصبيات المختلفة، بل يبدو إن الإشكالية تنحصر في الخوف الذي يخالج شعور القيادات الفكرية والدينية والسياسية العربية، بأن تأسيس الحرية كمبدأ عام في حياة المجتمعات العربية قد يؤدي إلى حالة من الفلتان الأدبي والفكري والأخلاقي والسياسي، يجب منع حصوله بكل الأساليب»[٥٥]، عليه تخنق حرية التعبير، «فما ما هي حرية التعبير؟ تلك حرية لا وجود لها من دون حرية الإغضاب»[٥٦] و«قبل أن أُريد تحقيق شيء يجب أن أدرك من أنا، وقبل أن أغير وأطور وأنهض، لا بُدَّ لي أن أكون ذاتاً: أي إرادة»[٥٧].

١ ـ مقاومة العولمة بالانسياق الرخو

لقد فشلت الثورات السياسية في المنطقة، ولم يستطع الإنسان العربي الخروج إلى العالم. ليس لأن مبادئ تلك الثورات فاشلة، أو مؤسساتها، ولكن لأن العرب فشلوا في تبنيها، والتزامها. «لم يستطع الوعي العربي أن يقبل الواقع كما هو، ولم يستطع أن يرفضه كما هو. بقي العالم كما هو منذُ أكثر من قرن رمزاً للسيطرة الغربية»، وفي المحصلة فإن الإنسان العربي، قبِل العالم بكليته، وخضع له، واحتج عليه ورفضه بشكل شامل «فإن التقاليد العربية لم تتغير على مرّ العصور أو أعيدت إلى البروز مع استقلال الكيانات السياسية العربية في القرن العشرين، إذ أصبحت العصبيات القطرية والعصبيات داخل كُلّ قطر هي سيّدة الموقف»[٥٨].

لقد مهد جمود الحركة، كي يدفع حتّى التناقضات، إلى تسهيل حالة الانسياق الرخو لما يحدث، وما التكييف السهل، إلا الدلالة الأكبر على الضياع، الذي يدفع العرب عميقاً في الأزمة. وأصبحت معها، حتّى الحقوق الطبيعية، في أدنى أشكال

---

(٥٣) برهان غليون، **اغتيال العقل: الثقافة العربية بين السلفية والتبعية**، ط ٣ (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٤)، ص ١٢.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٨١.

(٥٥) قرم، «مأزق الحرية في العالم العربي بين التقييد الخارجي والعوامل الداخلية».

(٥٦) العظم، **ما بعد ذهنية التحريم: قراءة «الآيات الشيطانية»: رد وتعقيب**، ص ٢٩٢.

(٥٧) غليون، **اغتيال العقل: الثقافة العربية بين السلفية والتبعية**، ص ٢٩.

(٥٨) قرم، «مأزق الحرية في العالم العربي بين التقييد الخارجي والعوامل الداخلية».

المجتمعات، تنظيماً وتطوراً، والتي تتيح للفرد هامشاً ولو ضيقاً من الحرية بين الصحّ والخطأ، ترفاً لا يُستحب اختباره، للفرد العربي. معه أنّه من الواضح، أن هناك «ثمة معادلة مهمة بين الحرية وبين دخول المجتمع في نهضة إنتاجية شاملة، فالمجتمعات التي لم ترافق أو تأخرت كثيراً في اللحاق بالثورات الإنتاجية المتتالية التي حصلت في الدول الغربية ابتداءً من القرن السادس عشر، هي المجتمعات التي لم تتمكن الحرية فيها من الانتشار ولعب دور الحافز الإبداعي في العلم والتقنيات، كما في السياسة والنظام الاجتماعي»[٥٩].

ولعل أهم مظاهر الأزمة وأعمقها اليوم هي فقدان الأمل والطمأنينة، والانطواء، والتخلي عن كُلّ موقف ايجابي تجاه الواقع، وغياب واستفاد فاعلية المثل الكبرى المحفزة، والباعثة على الأمل، يترافق هذا مع تدهور المناخ الفكري، وتراجع مساحات عمل العقل، وبروز كُلّ أنواع الظواهر العصبية، الطائفية، والعشائرية، ففي هذه المجتمعات تتسلط الجماعة عبر ممثليها، وتستبد فتخنق الفرد، وتدفع به بعيداً عن التفاعل الحيوي مع ما يحدث. تضيق الدائرة المحيطة بالفرد، فيقل اهتمامه بردّات فعلها وقيمها وأحكامها، فينكشف الفرد عارياً، قلقاً، وخائفاً من العالم، فيميل إلى الانطواء، رافضاً سلباً وسلفاً نفسه والآخر، فيدخل في كُلّ أنواع الحروب.

وعلى ما ذكر إلياس خوري، «الحرب هي بين الأنا والأنا، لم يعدّ الأخر ـ الغرب ـ بعيداً وغريباً. صار جزءاً من النسيج الداخلي ومن الحرب الأهلية. بهذا المعنى كان تهاوي أيديولوجياتنا من القومية إلى الماركسية، مؤشراً لدخول مرحلة المواجهة العارية مع الذات، وفي هذه المواجهة تتخذ الأشياء أحجاماً غير حقيقية، ويجري إسقاط الوهم على الحقيقة.

في هذه المرحلة تخسر الثقافة لمصلحة الشعائر، وينسحب العقل أمام الإيمان، وتختلط الأشياء ببعضها، كأن الهزائم تعلن أن لغتها هي لغة اللاعقل، وتؤسس لمنطق الحروب الأهلية التي تتحول إلى السمة الغالبة في العالم غير الأوروبي ـ الأمريكي»[٦٠].

كيف تنجو بعد حتّى المخيلة؟ المخيلة كما يقول سبينوزا، هي التي تسمح بإطلاق الفكر، لتصور عالم أفضل تبنيه في الغدّ. عندما تتحجر مخيلتك عند نموذج مضى،

---

(٥٩) المصدر نفسه.

(٦٠) العظم، **ما بعد ذهنية التحريم: قراءة «الآيات الشيطانية»: رد وتعقيب**، ص ٥٠٨ ـ ٥٠٩.

تحاول تصوره منقطعاً عن الزمان والمكان، فمن الطبيعي أن يتعطل الواقع ويتجمد الفكر وأن ينضب ما تعبر عنه، فكراً وذاتاً، وتتعطل وظيفة الإبداع. إن تعزيز ثقافة الإلغاء و/ أو بالعنف، أزاحت التنوع، وأعاقت الديمقراطية، وأدت إلى وجود فئات وتيارات مختلفة من الإسلام، يدعي معظمها أنّه الصحيح، في حين أنها، وبعضها بقوة العنف ثقافة وممارسة يريد أن يفرض رأيه ونموذجه كجواب وحيد صحيح مطلق. ويغلفه بالشكل الأخلاقي. وهذا ليس بجديد، فلطالما كانت تتم «مواجهة المشكلة، تقليدياً، من خلال الإصرار على خلط السياسي بالأخلاق. ما يعني إضفاء الطابع الأخلاقي على السياسة بشكل تبسيطي. «يكفي أن ننظر حولنا، كي نلاحظ، كم سهلنا حصول هذه التفاهة الأخلاقوية، وصف الكلام، مصدر لعدم التسامح»[٦١] ورفض الأخر، المختلف. ولكن هذا بذاته، لا يمنح الرافض الحقّ أو السلطة، لإلغاء الاختلاف، والمختلف. ولأن هذا الرافض لا يعترف بأي آخر، لا بُدَّ له من إلغاء هذا الأخير، الذي يشوه طهارته! من تدميره، وهو يدمر ما لم يكنه، وما هو ليس عليه. أنما هو يدمر صور عجزه. ومع هذا يظل الاعتقاد الحاسم، أن ليس بالإمكان بناء أفضل مما كان، هو النموذج المغلق الحاضر كجواب، من دون أن تنجح المخيلة في إيجاده، لذا تزيح من أمامه كُلّ ما قد يفصلك عنه في الزمان والمكان.

وكما هو الشأن اليوم، لم تكن هناك في العهود المظلمة رؤية لجعل الحياة أفضل. كانت العهود المظلمة فترة تراجع سياسي واجتماعي واقتصادي. بعد جمع الأجزاء المتبقية على الحياة إلى بعضها، تظهر الصورة، التي «برزت مزيج من الحروب المتصلة، والفساد، واللاقانون، والانشغال بأساطير غريبة، وأدمغة متحجرة لا عقل فيها»[٦٢].

وبعد، كيف لا يسحق ثقل التاريخ والقضايا الإنسان، أكثر من التحدي أن يعيش، أن يكون موجوداً! وما أهمية القضايا الإنسانية التي تطرح باسم الإنسان، والتي لا تهتم وتعنى بالإنسان نفسه.

٢ ـ الإسلام الجديد

عندما تنعدم المسؤولية والمحاسبة، فمن السهل أن يلبي إسلام مبسط لا يحتاج إلى عمل الفكر، يستند إليه إسلاميون، لإعادة إحياء التراث ـ ومهما بلغت كلفته في المجتمع ـ لمواجهة التحديات، بانتقائية، وبشكل منعزل؛ فـ «المقاومة» نفسها هدفاً، ولا تأتي ضمن نسق، ولا تتصل بالإجابة عن مشاكل التطور. يفوض هؤلاء أنفسهم

(٦١) Freund, *Politique et impolitique*, p. 27.

(٦٢) ثورو، **مستقبل الرأسمالية: كيف تصوغ القوى الاقتصادية الراهنة عالم الغد**، ص ٢٩٨ ـ ٢٩٩.

تقديم خطابهم إلى لا أحد، وبالتالي «إننا لا نستطيع أن نقول ما لا نقوله»(٦٣)، لا تلبث أن تصبح نتائج هذا الخطاب، توتراً عصبياً دائماً، يعيق أي نقاش، ويمنعه، وتتبناه العامة لأسباب مختلفة (بين اليأس، والقلق، وخيبة الأمل من العدالة الدولية)، فيتعزز الرأي الشعبي على حساب الرأي العام، لأن ليس هناك من يحاسب. ويتم أسر المجتمعات العربية بأغلبها، كضحايا، لخطاب ماضوي يقدم من دون تدقيق وبأشكال مختلفة وبمضمون واحد مسطح، ويتم الاستعانة بالفضائيات لترويجه، كغيره من السلع. ويتم تغليفه بعبارات حداثوية، كالحرية والديمقراطية.

«والآن نحفر في أرضنا المعرفية والفقهية لنكشف الوشائج العميقة بين الإسلام والديمقراطية تحت السطح الركيك والهَشّ.. بمعنى أننا نميز منهجياً بين آلية إنتاج المعرفة الإسلاميّة، ومنها الفقه، أو في أساسها، وآلية تشكيل الدولة، لنجد أن الإسلام يتمايز هنا ويلتقي هناك.. هناك في أداء الدولة وتجسيدها لأطروحة التلازم بين العدل والحرية، وبين النهضة والاستقلال، والسيادة والديمقراطية.. ونحن منهمكون بهذا الشأن يترصدنا العقل التحريفي ليختزل أطروحة الديمقراطية بأضعف حلقاتها أو تعبيراتها، صندوق الاقتراع، تمهيداً للمصادرة ودمقرطة الاستبداد بالنسب التي تزيد على التسعين دائماً، وتنطح المئة في المئة أحياناً.. أما الإسلاميون فإنهم يريدون المرور في صناديق الاقتراع إلى تأييد الاستبداد كما فعل القوميون والشيوعيون قبلهم. وما مؤشرات التوجه الإمبراطوري الأمريكي ببعيدة عن هذه المناحي كلها.. والمسألة في المحصلة هي مسألتنا، مسألة الثقافة الديمقراطية التي ننتجها وننشرها ونرسخها ونصبر عليها، ولا نستعجل ولا نقيم الانتخاب على التعريف السلبي.

إذ إنه في الأعم الأغلب تتم عملياتنا الديمقراطية الشكلية على الاقتراع السلبي، ضدّ باطل ما، من دون أن يكون هناك حقّ في مقابله، ونقضي حياتنا متنقلين من باطل إلى باطل، ويعود الاستبداد لينتج نفسه بالديمقراطية وصناديق الاقتراع»(٦٤).

«إن سبب التأخر الأساسي، كما يقول عالم نجدي، هو الإسلام نفسه. لأن إسلام اليوم لا علاقة له إطلاقاً بإسلام الماضي». وتشويه الدين ذُو نتائج خطيرة، إذ هو الدستور الذي لا حياة لجماعة من دونه. وقد أدت التفسيرات السيئة للشريعة إلى إفساد الدين، ودفعت الأمة إلى البربرية. لكن كيف يمكن تجديد الإسلام؟ ليس

---

(٦٣) Wajnsztejn, «Etat-réseau, réseau d'état et «gouvernance mondiale»».

(٦٤) هاني فحص، «ديمقراطية إنتاج الاستبداد،» **السفير**، ١٣/ ٩/ ٢٠٠٤.

هناك إلا نشر العلم وقيم النهضة من تحرر عقلي وإدانة للروح الجبرية والاتكالية ورفض للزهد الصوفي، الذي يعكس الرغبة في الانسحاب من العالم بدل الانخراط فيه وبذل الجهد، وكُلّ هذا يؤدي إلى الانقسامات المذهبية والتعصب وغياب التسامح.

الانحطاط يترافق، ويعرف نفسه، بكل المفاسد السياسية مثل: الاستبداد والشقاق والنزاعات المستمرة واحتقار رجال العلم وتسليم أمور الدين إلى الجهلة والمنافقين. «وليس من المهم أن نركز علة هذا التفاؤل المفرط في سهولة حصول الإصلاح والنهضة الذي يعكس مناخ الحقبة وسذاجة إدراكها لعمق التغيرات الحضارية والدولية الحاصلة، وإنَّما المهم إدراك كيف أصبح العقل هو جوهر الحضارة»[٦٥].

«لقد تمّ صنع العالم الحديث من دون مشاركة العرب (والمسلمين عموماً)، أو حتّى استشارتهم، بل حتّى على حسابهم»[٦٦]. إن جبهات القتال يعاد رسم حدودها الآن، ولا مفرّ من الاختيار، الآن. فإذا كان إدخال العرب قد تمّ ـ وأمكن في السابق ـ عنوة في النظام ـ وهنا كما يبين العظم، تكمن مأساة العرب في العصر الحديث ـ فاليوم لم يعدّ السؤال بالمطلق تكون مع العولمة أو ضدها؟ بل ما هو موقعك؟ لأن طريق الخروج مشرّع.

تتنبأ مجلة **بيزنيس ماغازين** *(Business Magazine)* للعالم النامي «بأن الدول العربية» «ستصبح . . . في الواقع دولاً خانعة وتفقد السيطرة التي كانت لها في وقت من الأوقات على مصادرها»[٦٧].

يعز على العربي أن يرى خارطة العالم من دون وجوده، ولا زال يتمسك بالحلم والأسطورة، ولكن اليوم أكثر من أي وقت مضى لا بُدَّ من التصالح مع الذات، والإقرار بالواقع، من دون أن يعني ذلك التخلي عن الطموح. «من الممكن أن يكون الإسبان أحسوا الإحساس نفسه قبل ٣٠٠ سنة عندما خسروا صراعهم من أجل الهيمنة، وكفوا عن أن يكونوا قوة عظمى. وقبل ٢٠٠ سنة وجد الفرنسيون أنفسهم بعد هزيمة نابليون في الموقع نفسه، وهل يشعر أي شخص في هذه الدول بعقدة عدم المساواة؟

---

(٦٥) غليون، **اغتيال العقل: الثقافة العربية بين السلفية والتبعية**، ص ١٦٧.

(٦٦) العظم، **ما بعد ذهنية التحريم: قراءة «الآيات الشيطانية»: رد وتعقيب**، ص ١٦١.

(٦٧) نقلاً عن: Noam Chomsky, ««What We Say Goes»: The Middle East in the New World Order,» *Z Magazine* (May 1991).

حان الوقت لكي نتخلص من شبح الإمبراطورية المبتورة. الإمبراطوريات كلها نهايتها واحدة وإن اختلف الزمن، واليوم دور الإمبراطورية الأمريكية»[٦٨].

٣ ـ الانخراط أو الاندثار

إذا ما رغب إنسان، أو بلد في الانغلاق عن العولمة أو يعد نفسه للقيام بنشاط، كمثل حماية الإنتاج الوطني بسياسات الاكتفاء الذاتي، أو حماية الثقافة الوطنية بالانعزال عن العالم وقطع التواصل معه، فإن ذلك ليس مستحيلاً وحسب، ولكنه يعني العمى والصمم عن التغيرات المتراكمة، والانتفاضات التي يصبح حدوثها أسهل، ونتائجها أصعب على الاحتواء.

ولأن التقدم سائر لا محالة، يؤكّد محمد فريد وجدي، أنه «لا محيد للعرب والمسلمين عن الانخراط فيه، إذ إنَّ الناموس الأعظم للمدنية الحديثة هو ناموس التقدم والارتقاء، أي جهاد الإنسان وكفاحه المتصل من أجل التقدم بالإنسانية نحو الأمام توسلاً بمبدأ الحرية. ذلك أن العالم رغم المحن والكوارث يخضع إلى قانون التقدم»[٦٩]، و«إذا كان المعمول به في الحداثة الأولى للدولة الوطنية أنّه: لا يوجد في عالم اللاعبين الوطنيين سوى طريقين للاستقرار: إما التوازن (توازن الذعر)، أو الهيمنة. لكن البديل في عصر العولمة يقول إما ضياع السيادة الوطنية، أو التعاون عبر الحدود»[٧٠]. ليس هناك من مخرج وطني من العولمة، ولكن هناك مخرجاً عبر الحدود.

إن كُلّ مشروع سياسي لا يحمل فيه مشروع تنمية اقتصادية، هو عبارة عن مشروع تهور وانتحار للمجتمع برمته. ومواجهة هذا يفترض، قبل كُلّ شيء، التغلب على حالة الهامشية الاقتصادية التي تعيش فيها الأقطار العربية، من خلال إعادة الاعتبار لعلاقة الحرية بالنمط الإنتاجي. إن أزمة العرب أكبر من زعيم أو ذات أو حتّى الثقافة برمتها. إنها إدارة الظهر لحركة التاريخ والهروب إلى الخلف، والانحلال من العلاقة مع الآخرين. إنه اعتزال عن ممارسة السياسة، فمجرد الاّ يكون هناك ميل طبيعي للتضامن من أجل المصالح المشتركة، تحل السياسة نفسها، تموت. وعندما ينتهي النقاش يموت المجتمع. والثقافات معرضة بكل بساطة للموت. وهذه هي التراجيديا!

---

(٦٨) أ. ف. بيستوجيف لادا، «توقعات مشاكل البشر في العقود المقبلة: عدد السكان إلى تضاؤل والإرهاب هاجس الجميع،» **الحياة**، ٢٥/ ١٢/ ٢٠٠٢ (ترجمة الكاتبة عن الروسية).

(٦٩) غليون، **اغتيال العقل: الثقافة العربية بين السلفية والتبعية**، ص ١٦٠.

(٧٠) بك، **ما هي العولمة؟**، ص ١٥٩.

لهذا كُلّه، لا بُدَّ من مراجعة «الروابط التي تربط الاعتقاد الدينيّ بالحياة، قبل مراجعة علاقته بما بعد الحياة. وليس لمسلم اليوم، أن يغمض عينيه عن استحقاقات مواجهة الذات، المزيد من الانتظار يعني المزيد من الموت، ويعني إضافة إلى الموت الخروج أكثر فأكثر من التاريخ»[71]؛ فما معنى وجودك إذا كانت اللحظات تفقد دلالاتها التاريخية أمام قصور استعدادك ومتطلباته؟

٤ ــ الثقافة العربية تنحاز إلى السلطة

كمن يستفيق فجأة على هول المتغيرات، تدب ورشة الحديث عن الإصلاحات، وهذا بدوره يزيد من غموض اللحظة، ويدفع بأسئلة كثيرة وفي اتجاهات مختلفة، قد يتناقض واحدها مع الآخر، ويؤشر على ضبابيتها. كيف تعايشت المجتمعات العربية طويلاً وتكيّفت في المراحل المختلفة مع الأنظمة الفردية الحاكمة المتحكمة؟ وكيف استقرّت الثقافة نفسها؟ إن هذا يدفع باتجاه الجزء المعلق به البحث أبداً، وهو الشقّ الفكري، ووظيفة الإينتيليجنسيا العربية ومسؤوليتها. هذه الإينتيليجنسيا بمعظمها، توزعت تاريخياً في الدول العربية، بين حدين اثنين متناقضين، الإسلاميّ التراثي؛ والحداثي القاطع. حدان متخاصمان، لا يعترف أحدهما بالآخر، إلا في إطار مستلزمات الجدل الصاخب الشكلي. «وقد نجح الفريقان في الحقيقة في إفراغ الممارسة النظرية من محتواها العلمي»[72] وفي إعاقة تشكل رأي عام. وهي بشقيها، تحمل برامج أسسها الفكرية، لا تنبثق تماماً عن الواقع المعاش، أحداها مستمدة ــ (ومسقطة على الواقع المحلي) ــ من الخارج بكليتها، وأخرى تقرب إلى الوهم أكثر منها إلى الحلم، بالتالي ركنت الأنظمة إليها وأصبح وجودها في هذا الإطار مفيداً ووظيفياً للأنظمة نفسها، فإلى جانب القهر ــ القمع الذي تمارسه الأنظمة، تستعين بسلطة الثقافة والمعتقدات لدى الأحزاب، لتعزيز وصايتها.

ولأنه يتوجب على الأوصياء تبرير أهليتهم لممارسة الحكم، ولو بتشويه الوسائل التمثيلية، كاللجوء إلى الاستفتاء مثلاً، وغيرها من الأساليب الدارجة في العالم، والتي أعيد توظيفها وبنجاح من قبل التقاليد والسياسات المحلية، وتم إحلالها في مختلف تفاصيل حياة الفرد والمجتمع، عبر منظومة علاقات يسكنها التوتر الدائم، وتتربص بالأزمات لإبعاد المنشقين. لينتصر بالتالي مفهوم دقيق ووحيد للحقيقة لا يتقبل الشكوك والمنافسات. كُلّ هذا يرسخ حداً أدنى من المعتقدات المشتركة المتعلقة في آن واحد بشرعية النظام وبصحة التماثل بين أفراده، وتحت حجة التجانس

---

(٧١) منذر حلوم، «الإرهاب وضرورة إصلاح الإسلام،» **الحياة**، ١٣/ ٩/ ٢٠٠٤.

(٧٢) غليون، **اغتيال العقل: الثقافة العربية بين السلفية والتبعية**، ص ٤٤.

والانسجام في ما يتعلق بالمصلحة العامة، يصبح من الضروري تجاوز مختلف المعارضات، التي يمكن للجماعات أن تضمها، مهما صغر حجمها.

في هذا السياق، يلفظ المجتمع إلى خارجه كُلّ مختلف، ومن دون أية ضجة، وعلى مراحل متباعدة، حتّى استقرّت المجتمعات العربية، (بمعظمها إلا بعض التلاوين) على جسم متجانس قائم على أساس أن الانسجام أساس تحقيق المصالح! ولكن إذا كان هذا الشرط ضرورياً، أي الانسجام، فكيف يمكن أن تكون هذه المؤسسة ـ النظام معبراً عن مصالح مشتركة ولا تسقط؟

إن الأسئلة الصعبة لا تتعلق بالغايات فقط، بل بالوسائل، وحتى هذه الوسائل تتراوح في مستوى صدقيتها لتشتمل على مختلف الخيارات الجيد منها والسيئ. والسؤال هل يمكن للأشكال الحديثة للديمقراطية إنقاذ الموقف؟ وهذا سؤال أكثر من غيره يطال الجميع، فلا تكفي عبارات تدعو إلى تبني الديمقراطية، فما الذي يحصل الآن؟ حتّى يتم هذا ببساطة يجب إقرار ممارسة الديمقراطية وهي من دون منازع المنافس الأقوى للوصاية؟ الديمقراطية التي تطلب بحدها الأدنى في المساواة، ليس المساواة في قول لا أو نعم! بل المساواة في الحقوق على اختلافها وبأساسها حقّ المعرفة وظروفها، فما معنى أن تطلب من الفرد أن يختار وهو لا يعرف الفرق في ما يخير به. الديمقراطية هي التي تضمن حقّ الفهم والمعرفة أولاً، ومن ثُمّ الخيار، تحت عنوان الحقّ في الاختلاف، الذي تضمنه الأطر القانونية، ولا تدفع بمن يمارسه إلى النبذ. وهذا أيضاً ليس بموضوع يقرر نقاشاً، فلا تصبح حقوق أي شخص ومصالحه مصانة، إلا عندما يكون هذا الشخص قادراً ومیالاً بشكل معتاد على النهوض للدفاع عنها. إن جوهر وفن علم السياسة ليس كيف تدير شؤون الجماعة وحسب، بل إنه يتمثل أولاً في معرفة وتحديد مصلحة الجماعة، والعمل بالتوافق على تحقيقها.

ونظراً لالتباس هذا كُلّه، كان من السهل، أن يتم إلقاء القبض على الأمور بزمام القبضة الثقافية، وأن تنحاز الإينتيليجنسيا ضدّ الشارع، إلى السلطة لتشاركها المغانم، فليس عجباً ألا يفاجأ المثقف، بالزلزال الذي أصاب المنطقة العربية، أو ينتحر احتجاجاً لما يحدث، أو حتّى يسقط بالصدفة عن الشرفة، على الأرجح أن الجميع كان يعلم بما سيحدث، وبأدق التفاصيل، تروّجها الفضائيات كالمسلسلات، بل من المؤكد أننا جميعاً كنا نعلم بأن سانتياغو نصار(٧٣) سيقتل. إنها بالضبط المعرفة المترفة.

---

(٧٣) بطل الرواية الشهيرة: **سرد أحداث موت معلن، لغابريال غارسيا ماركيز.**

كم سيكون عميقاً ذاك العجز الأخلاقي الذي سوف تعاني منه الأمة غداً بعد التشويه الثقافي الذي تعاني منه اليوم؟

لأننا محكومون بالحياة، لا بُدَّ لنا من المقاومة كي نحياها فنستحقها عندئذٍ كبشر، وشرط ذلك الأول هو الحرية وانعتاق العقل والتفلسف، لأن «الفلسفة ابنة الفكر الحرّ، وسيلة العقل المنطلق القادر على النقد والنقض.. ثُمّ إعادة البناء، كما يؤكّد الجابري»[٧٤]، نعم إعادة البناء... وحذار من أي مدرسة فكرية تهدم وتنقض ثُمّ تترك العقل في العراء. الفلسفة قبل كُلّ شيء هي ثقافة السؤال. المستقبل مفتوح، غير محتم سلفاً. إن نظرياتنا تجعل ملاحظاتنا متحجرة. إن نمو المعرفة يعتمد بالكلية على وجود الاختلاف». والحرية هي قبل كُلّ شيء حرية الآخر.

(٧٤) محمد عابد الجابري، في: **الحياة**، ٢/ ١٢/ ٢٠٠٤.

الفصل التاسع عشر

أزمـة الوجـود التاريخـي العربـي، مـن فاجعـة الاستعمـار إلـى مقاومـة العولمـة

نبيل بو علي(*)

أولاً: المسار العربي في التاريخ

لا شكّ أن المتتبع لمسار التاريخ العربي، يعثر على مجموعة من الملاحظات المهمة والمثيرة في آن واحد، وهي الملاحظات التي تستدعي منا لحظة توقف وتأمل، إذ بينما يرى الإنسان في الوطن العربي تلك التطورات المتلاحقة في جميع المجالات، السياسية والاقتصادية والثقافية والعلمية في المجتمعات الغربية، يلاحظ كذلك بحيرة وقلق الواقع العربي الذي يكابد مأساة التخلف، ولا يقبل أن يتعايش معها.

في البداية، لا أحد ينكر أن تلك الملاحظات كثيرة، متنوعة ومعقدة، ولا نملك القدرة على تشخيصها وحصرها جميعها، كما يصعب على أي كان بمفرده أن يقدم أوصافاً أو وصفات جاهزة لحلها، لكونها مشاكل حقيقية وأزمات معقدة، تعود إلى أسباب ورواسب مختلفة.

ولكن ما حركنا لكتابة هذه السطور، هو مجرد حوافز وخواطر، دفعتنا إلى إثارتها، والتنبيه إلى خطورتها وانعكاساتها السلبية على حياة الإنسان في الوطن العربي وعلى مستقبله، وكذا لمعرفة منظومة الشروط والقيم التي ينبثق في ظلها الإنسان العربي لتحديد وجودنا على الخارطة العالمية لتجنب الإقصاء التاريخي من جهة، ومن

(*) قسم الفلسفة، جامعة وهران ـ الجزائر.

جهة ثانية تعكس مدى إرادتنا في المشاركة العامة في بناء الحضارة العالمية.

ومن جملة تلك الملاحظات نذكر على سبيل المثال لا الحصر ما يلي:

١ ـ إن القرون الأخيرة من حياة الأمة العربية كانت مليئة بالأزمات والمآزق.

٢ ـ كان العرب ضحايا الاستعمار بالأمس، وضحايا العولمة اليوم.

٣ ـ المشاريع العربية كان حليفها الفشل والهزيمة المضاعفة، رغم التضحيات الجسام.

٤ ـ الحصار المطبق المفروض على الأمة العربية في جميع المجالات السياسية والعسكرية والاقتصادية والإعلامية والعلمية من قبل الدول العظمى.

في ظلّ هذا الوضع غير المتكافئ في العالم الذي تسيطر عليه وتقوده القوى العظمى أمام شعوب متخلفة، وتابعة بالإكراه والضغط، لا بُدَّ من التساؤل عن الأسباب التي تقود أمماً نحو الرفاهية والتقدم، وتقود أمماً أخرى نحو الفشل والتقهقر، ضمن حركة التاريخ العالمي.

لنبادر إلى طرح مجموعة من التساؤلات عن هذه الوضعية التي آلت إليها حالة الأمة العربية، فهل خطورة هذه الوضعية تكمن في الوعي المزيف بحركة التاريخ؟ وهل يمكن للإنسان أن يضع نفسه خارج التاريخ؟ وهل التاريخ يعاقب الإنسان؟ وكيف نقاوم العولمة اليوم كما قاومنا الاستعمار بالأمس؟ وكيف نستخلص الدروس والعبر من الماضي؟ وكيف نبني نظماً تستجيب للظروف الموضوعية والاتجاهات والانشغالات العميقة للشعوب العربية؟ أم إن الأمر يتعلق بالعلاقة مع الآخر، ومن ثُمّ إعادة طرح مسألة الحوار الحضاري والتفتح على الثقافات والحضارات الأخرى من منظور جديد وبآليات جديدة؟ أم أن المسألة تتجاوز ذلك إلى منطق القوة، على حدّ تعبير الفيلسوف الإنكليزي توماس هوبز (Thomas Hobbes)[1] عندما صرح بأن الحقّ بيد الأقوى دائماً ـ ولذلك لا يبقى للمغلوب والضعيف من حرية، سوى حرية التأييد والطاعة والخضوع للغالب، كما يرى ذلك ابن خلدون[2].

وحتى لا نجوب المحطات التاريخية المتعاقبة، ونخوض في الأسباب والمسببات

(١) توماس هوبز (١٥٨٨ ـ ١٦٧٩) فيلسوف إنكليزي أحد فلاسفة نظرية العقد الاجتماعي، وهو يرى أن الشرّ ميل طبيعي في الإنسان.

(٢) عبد الرحمن بن خلدون (١٣٣٢ ـ ١٤٠٦) مفكر عربي اشتهر باكتشافه لعلم الاجتماع وفلسفة التاريخ. من أهم مؤلفاته: **المقدمة**.

المختلفة، سوف نقصر حديثنا على نقطتين اثنتين، وبشكل مقتضب هما: جريمة الاستعمار الغربي على الوطن العربي؛ وظاهرة العولمة الجارفة التي تسعى إلى تغريب العالم من خلال نشر منظومة القيم الليبرالية.

ثانياً: تداعيات الاستعمار الغربي على الوجود العربي

إن التساؤلات التي طرحناها سابقاً، تقتضي منا تحليلاً موضوعياً ومنهجياً بعيداً عن أي اعتبارات ذاتية، لحالة الواقع العربي الحالية، للوقوف على حقيقة جريمة الاستعمار الغربي ومخلفاتها من خلال التبعية الفكرية والحضارية للغرب.

وفي ضوء التجربة التاريخية لموجة الاستعمار الغربي التي عرفها القرن التاسع عشر، والتي أدت إلى تعطيل مسيرة المجتمعات العربية نحو التقدم والبناء، حيثُ يتجلى ذلك التعطيل في الجرائم البشعة على مختلف المستويات الاجتماعية والاقتصادية والإنسانية والأخلاقية والثقافية، وهي الجرائم التي وصفت وصنفت بأنها جرائم ضدّ الإنسانية من قبل الضمائر الحية، حتّى من داخل المجتمعات الغربية نفسها. والأمثلة كثيرة على أولئك الذين ساندوا حركات التحرر في الوطن العربي فكرياً وعملياً ومادياً.

ثُمّ إنّ الحالة التي كانت عليها المجتمعات العربية إبان رحيل الاستعمار عنها ـ تحت ضربات المقاومة والثورات التحررية عبر الأقطار العربية ـ كانت حالة تخلف شاملة في مختلف المجالات: من تفشي الأمراض، انتشار الأمية، عجز شبه تام في التحكم في تسيير شؤون المجتمع، حالة من التبعية بالرغم من الاستقلال السياسي الوهمي، فالاستعمار الغربي هو الذي تسبب في تخلفنا، وزاد من أحزاننا، ومآسينا، بما خلفه من دمار شامل للبنية الاقتصادية والهياكل العامة للمجتمع، وما أحدثه من تغريب للإنسان العربي على مستوى السلوك والأفكار والعادات واللغة وغيرها، وهذه الرواسب ما زالت إلى يومنا هذا تشهد على جرائمه البشعة، فالغرب هو الذي اعتدى علينا واحتل أراضينا، من خلال المدّ الاستعماري الذي رافق الثورة الصناعية في أوروبا وما فرضته تلك الثورة من البحث عن مصادر الطاقة والمواد الأولية واليدّ العاملة الرخيصة والأسواق الخارجية لتصريف منتجاتها نحو الأطراف.

ويمكن أن نضيف كذلك إلى آثار الاستعمار السلبية على المجتمعات العربية، بعض المشاكل التي تولدت في أحشاء المجتمعات العربية نفسها ـ وهي بطبيعة الحال امتداد لظاهرة الاستعمار والتي ضاعفت من عمق الأزمة، مثل تزايد المديونية، وضعف الإنتاج المادي، وتراجع الإبداع الفكري والمحصول العلمي، كُلّ ذلك أصبح جزءاً لا يتجزأ من الأزمة.

إلى جانب ذلك يبرز مشكل الانفجار السكاني، واختلال التوازن بين موارد العيش والنمو الديمغرافي، وهو ما يمثل تحدياً كبيراً لسياسة التخطيط والتنبؤ باحتياجات المستقبل، في غياب أي سياسة اجتماعية أو توعية حقيقية بخطورة الوضع وانعكاساته السلبية بكل تأكيد على مسار التنمية داخل المجتمعات العربية.

وهذا الوضع الجديد فرض على المجتمعات العربية مقاومة ظواهر ومشاكل لا تقل خطورة عن مقاومة الاستعمار مثل مقاومة الفقر والأمية وسائر الأمراض الأخرى.

إن هذه الإفرازات الخطيرة التي ترتبت على الاستعمار الغربي، واستفحلت داخل المجتمعات العربية، دفعتها إلى الاستعانة بغيرها تحت قهر الظروف والحاجة، وكأن من قدر هذه المجتمعات أن تنفصل عن الاستعمار لتعود إليه من جديد، كما يرى ذلك الأستاذ حسن حنفي، وعليه يمكن القول إن الاستقلال السياسي ما هو إلا استقلال وهمي، إذا لم يكن متبوعاً باستقلال اقتصادي وعلمي وتقني وثقافي.

وهنا تظهر مشكلة من نوع آخر، وهي كيف يمكن التعاون مع الغرب؟

إن سياسة الدعم، أو المساعدة، أو التعاون مع الغرب، تجلت في تقديم الغرب لنماذج جاهزة لتطبق في المجتمعات العربية من دون دراسة كافية، ولا وعي بنتائجها، ولا حتّى تطبيقاً سليماً لها حين تطبيقها، حيثُ أضحت المجتمعات العربية حقل تجارب للبرامج الجاهزة المستوردة، والتي كانت في الحقيقة برامج لا تستجيب لمتطلبات التنمية في المجتمعات العربية بالقدر المطلوب، والدليل على ذلك أننا لا نجد أي دولة عربية متطورة وتمثل النموذج الذي يُحْتَذى به، وكأن المجتمعات العربية نقلت حداثة مشوهة أصبحت تشكل أمراضاً لا بُدَّ من علاجها ومقاومتها.

ما يمكن قوله هو إن أي مشروع، لا يمكن أن يكون حليفه النجاح، إذا لم يكن نابعاً من البيئة التي يطبق فيها، وعليه فلا غرابة إن فشلت تلك البرامج والمشاريع المستوردة، مهما كانت قيمة ودرجة الخطابات، ومهما خلصت النوايا، ومهما تضاعفت الجهود. كما إنَّ الآخر يتدخل عن بعد لتوجيه مسار هذه البرامج عن طريق ضغط المؤسسات المالية، وإجهاض أي تنمية حقيقية في المجتمعات العربية، لتبقى دائماً تابعة ومجتمعات استهلاكية فقط.

وبناء على ما سبق ذكره، فإن استيراد البرامج والمشاريع عملية لا تفي بالغرض، وعلى سبيل المثال، فإن استيراد النموذج الجاهز في البرامج التربوية من كندا أو أمريكا

لتحديث المنظومة التربوية، قد يحولها إلى حقول تجارب تعطي نتائج عكسية، سرعان ما يتم التراجع عنها، وإعلان إفلاسها.

غير أن الحقيقة هي أن هذه البرامج وليدة بيئة هي ليست بيئتنا، ومحيط هو ليس محيطنا، فهل نستورد البيئة أيضاً؟!

إن النظرة المغلقة للمجتمعات العربية التي ترى في الغرب النموذج، هي التي جعلتها أسيرة هذه النماذج المستوردة، وما ينتجه الغرب من معارف ومناهج، من دون أن تكلف نفسها عناء البحث، وهو ما يزيد في شقائها وتعقيد أزماتها في غياب أي عملية إبداعية، بينما الغرب يعيد النظر ويخضع كُلّ شيء باستمرار لعملية النقد، وهو ما يترجم عنده بإنتاج المفاهيم الجديدة، التي تعني القوة والتقدم والرفاهية والرخاء والعدالة والحرية، بينما لا تقوى المجتمعات العربية إلا على ترديد مفاهيم الظلم والفقر والتبعية والاغتصاب. وكأن هذه الأمة تريد أن تذهب بنفسها إلى الهاوية والموت بعدما كانت ﴿**خير أمة أخرجت للناس**﴾[٣].

ثالثاً: تجاوز الأزمة صعب، لكن ليس مستحيلاً

هل يمكن التعجيل بتجاوز هذه الأزمة؟ وكيف السبيل إلى ذلك؟ وما هي الميكانيزمات والإمكانيات والمفاتيح التي تساعدنا على فتح فضاءات جديدة لاستشراف المستقبل؟ وكيف يكون لنا القدرة على السيطرة على حركة التاريخ لصالحنا من خلال بناء فلسفة جديدة، بدل حالة التبعية لغيرنا؟ فمن أعظم أسرار الحياة التحوّل، ومن ثُمّ لا بُدَّ أن ندرك حقيقة التحولات التي تطرأ على الحضارات العالمية لتوجيه الإرادة البشرية المحركة للتاريخ.

ومن لا يؤمن بقدرة المجتمعات العربية على التحول إلى ما هو أفضل هو إنسان محبط، إذ لا يأس مع الحياة، على الرغم من أن المسألة بالغة التعقيد، ولذلك يتوجب على المجتمعات العربية أن تستوعب الدرس جيداً، فإذا كنا عاجزين اليوم عن حلّ مشاكلنا ـ وما أكثرها ـ تحت مسوغات مختلفة، فإن ذلك يقوي عزيمتنا على المقاومة، ويمكّننا من حلها في المستقبل وفكّ خيوطها ومواجهتها، بدل الاستسلام لها، كشعوب لها قدراتها وإمكانياتها على فرض وجودها على المسرح التاريخي، وتكريس كرامتها، لتساهم في بناء التاريخ العالمي، وتتلاقى مع الشعوب الأخرى وتتقاطع معها في صناعة القرارات الحاسمة، حيثُ لا يعقل أن تبقى

(٣) **القرآن الكريم**، «سورة آل عمران،» الآية ١١٠.

المجتمعات العربية ضمن محور الأمم الوهمية أو الشعوب الهامشية، الواقعة خارج الخارطة السياسية، تخشى خطر الإقصاء التاريخي، وألا يترك العرب التاريخ يصنع من وراء ظهورهم.

وهكذا يشكل الوعي بحركة التاريخ، والتحولات المصيرية، البداية الحقيقية لبلورة المشروع الوجودي لأي شعب يحمل رسالة إنسانية، وهذه هي الخطوة الأولى التي تتطلب منا معرفة ما يحدث من حولنا، لكي نعرف كيف نتصرف وما الذي يجب عمله؟

إن حقّ الوجود هو الحقّ الشرعي والطبيعي المقدس، الذي منه تنبثق كُلّ الحقوق الأخرى، فإذا كنا اليوم، لا نملك التكنولوجيا، فإننا سنمتلكها في المستقبل، ولكن ما يهم اليوم، هو أن نحافظ على هويتنا وثقافتنا وخصوصيتنا الحضارية، أمام العولمة الجارفة التي لا تزال تتحرك في مناخٍ غامض.

هذا وإن كان الاستعمار التقليدي قد جاء من أوروبا، فإن الاستعمار الجديد يأتي من أمريكا، فهذا الاستعمار في ثوبه الجديد، أو الاستعمار عن بعد يحمل شعار من ليس معنا فهو ضدنا، وهو يتجلى من خلال السياسة الأمريكية التي تسعى جاهدة إلى تفكيك البنية الاجتماعية للمجتمعات العربية، لإعادة تشكيلها وفق منطقها الخاص ومع ما ينسجم مع مصالحها، فالمجتمعات العربية يمكن أن نقول عنها إنها في كُلّ منعطف تاريخي حاسم تخرج خاسرة، فمن اتفاقية سايكس بيكو إلى الحرب العالمية الثانية، حيثُ كانت تنتظر الأقطار العربية الاستقلال، فقوبلت بالقمع الرهيب وعلى سبيل المثال نذكر حوادث الثامن من أيار/ مايو ١٩٤٥ بالجزائر حيثُ ذهب ضحيتها أكثر من ٤٥ ألف شهيد، إلى ما بعد الحرب الباردة، إلى الحروب العربية ـ الإسرائيلية. إنها سلسلة من النكبات والانكسارات المتتالية، وإن مثل هذا التاريخ لا يقبله لا العقل ولا المنطق، فلا بُدَّ من البحث عن أسباب الخلاص لهذه الوضعية المزرية والمفجعة في آن واحد، من خلال تحليل الأزمة وتشريحها على المستوى النظري ومحاولة علاجها على المستوى العلمي والعملي.

من البديهيات الشائعة أنّه لا يمكن تصور حلّ جذري إلا بصحوة عامة وشاملة تنطلق من عمق الأزمة الحالية، وتصنع من رمادها وهزائمها أسس وجودها وأركان قوتها، وتضع الإنسان هو الهدف الرئيس لجميع برامجها التنموية، لأن الاستثمار في رأس المال البشري هو استثمار رابح بكل المقاييس. وإذا كنا نعترف بالسلبيات والنقائص، فإن ذلك ليس إدانة وإنَّما هو واقع يكابده المواطن العربي يومياً، ومن المحتمل أن يبقى على ما هو عليه في المستقبل إذا لم تحدث تحولات عميقة وسريعة

تشمل جميع مناحي وشرايين الحياة وتستجيب لطموحات وانشغالات الناس والمجتمع أمام التحديات المتزايدة، بسبب حركة الاستعمار الجديد من جهة، والإصلاحات البطيئة داخل البلدان العربية من جهة أخرى، لأننا مقتنعون بما فيه الكفاية أن الضمير العربي حيّ ومهيأ للانبثاق في كُلّ لحظة متى سمحت الظروف بذلك، ومتى زالت العوائق، وهو ما يبشر بفجر جديد للإنسان العربي.

رابعاً: ما العولمة؟ وما هي أبعادها؟

لما أضحت العولمة واقعاً مباشراً وأضحى كُلّ مفكر يقاربها من جهة معينة فقد اخترنا هذا التعريف للدكتور حسن حنفي حيثُ يقول: العولمة مفهوم ذاع في العقد الأخير للترويج لظاهرة اقتصاد السوق الحرّ بعد انهيار النظم الاشتراكية في أوروبا الشرقية والاتحاد السوفياتي، ليشرع للعالم ذي القطب الواحد. وقد توافق مفاهيم أخرى للغرض نفسه مثل: نهاية التاريخ (الإدارة العليا (Gouvernence)، حقوق الإنسان، الديمقراطية، المجتمع المدني، صراع الحضارات الجنسوية (Gender). . إلخ[٤].

لقد تعددت الدراسات والتحليلات حول مفهوم العولمة بين التأييد والرفض، بين التخوف والترقب، وبين الاستسلام والمقاومة بوصفها حتمية لا مفرّ منها، ما أدّى إلى التساؤل عن حقيقة العولمة؟ وهل هي أسلوب مهذب للاستعمار الجديد؟

إن تسليط الضوء على تجليات العولمة في أبعادها السياسية والاقتصادية والثقافية والعسكرية، من قبل الدول العظمى، تؤكد بما لا يدع مجالاً للظن أن العولمة ظاهرة استعمارية[٥]، فالدول العظمى تمارس رقابة حقيقية وتسلط كبير على دول العالم الثالث وبدرجات متفاوتة بين القارات، وبطبيعة الحال دول العالم العربي وهي المعنية بالدرجة الأولى لكونها تتوافر على النفط والماء والمواقع الاستراتيجية التي تحتل قلب العالم، ما جعلها محل أطماع الطامعين وتكالب القوى الاستعمارية منذُ القديم إلى يومنا هذا.

والعولمة من حيثُ الظاهر، تقدم نفسها على أنها تمثل إحدى وسائل التنمية للدول المتخلفة التي تسعى إلى التحديث، من أجل اللحاق بالركب الحضاري بما

(٤) حسن حنفي وصادق جلال العظم، **ما العولمة؟**، حوارات لقرن جديد (بيروت؛ دمشق: دار الفكر المعاصر، ١٩٩٩).

(٥) سيرج لاتوش [وآخرون]، **تغريب العالم: بحث حول دلالة ومغزى وحدود تنميط العالم**، ترجمة هاشم صالح (الدار البيضاء: المؤسسة العربية للنشر والإبداع، ١٩٩٣).

تشيعه من مفاهيم الديمقراطية وحقوق الإنسان والمجتمع المدني والحداثة والتنوير وغيرها من المفاهيم الحداثية الأخرى. إنها الوصفة العلاجية لإعادة هيكلة وتنظيم الاقتصاد الوطني، وإصلاح النظام السياسي في الدول المتخلفة، والتطلع إلى الحرية والديمقراطية والأفكار التنويرية، والتحرر من القيود السلطوية، وتجاوز المشكلات القائمة كمظاهر البؤس والتخلف والمعاناة.

لكن الأمر ليس بهذه السهولة المفرطة، لأن هذا التصور الأخير للعولمة لا يصمد أمام النقد والدراسة الموضوعية، فالعولمة كما تدلّ على ذلك المؤشرات، لا تعني سوى الهيمنة في كُلّ أبعادها وفرض الحصار على الدول التي تقاوم كفلسطين والعراق. وتهديد الدول التي تحاول التخلص من التبعية لكونها ـ أي التبعية ـ المصدر الدائم للتخلف والضعف، كإيران والسودان وهي الدول المارقة أو دول محور الشرّ في نظر أمريكا وحلفائها.

وفي ظلّ هذا الصراع الملتهب والخلافات العميقة، بسبب تضارب المصالح الاقتصادية، وتباين الرؤى السياسية، والفكرية الحضارية والثقافية ـ وكأن البشرية قدّر لها ألا تعيش من دون صراع، ومن دون حروب ـ يطفو إلى السطح في كُلّ مرة يشتد فيها الصراع، مفهوم «صدام الحضارات» أو «حوار الحضارات»، وما دامت العولمة لا تعني سوى الهيمنة في أسمى تجلياتها، وهذا بناء على السوابق التاريخية للاستعمار، فإنه يصبح من المشروع التساؤل عن مصير القيم الأخلاقية الإنسانية والكونية، كمفهوم الحوار الحضاري والتعايش السلمي والشرعية الدولية، وما إلى ذلك، حتّى لا تصبح مجرد شعارات فارغة من المحتوى والدلالة، وحتى لا تفقد فعاليتها على المستوى العملي بسبب ازدواجية المعايير في التعامل مع القضايا الحساسة بين الشعوب.

ومن المفارقات الغريبة، نجد الدول التي تتشدق بحماية حقوق الإنسان، والديمقراطية، هي أولى الدول، التي تنتهكها إذا تعارضت مع مصالحها القائمة على السيطرة على مصادر الطاقة والنفط في العالم! وتتعامل مع مشاكل العالم الثالث باحتقار واستخفاف.

خامساً: في انتظار ميلاد نظام جديد متعدد الأقطاب

هل يمكن تصور نموذج جديد للعالم أكثر عدالة وحرية وإنسانية؟ وكيف يكون هذا النموذج الجديد؟

إن الدراسة الموضوعية تقتضي من الحذر اتّخاذ المواقف والابتعاد قدر المستطاع

عن الأحكام الذاتية، لأن المسألة غاية في التعقيد، لكن الحياد المطلق والصرامة المنطقية، لا تمنعنا من إبداء ملاحظات، قد لا تكون جديدة، غير أنها مفيدة في عملية التحليل.

ومن البديهي أن توازن العالم، واستقراره، والتفاهم بين الشعوب، لا يرتكز على قطب واحد، بل إن وجود قطب واحد يدلّ على اختلال توازن العالم، وهو الاختلال الذي يزيد في ثراء الأثرياء وفقر الفقراء. وبما إن جوهر العولمة هو الاستعمار والهيمنة، فهي تتوسع باستمرار بفضل التطور الطاغي للتكنولوجيا، وتحديث أساليب الاستعمار الجديد. وهذا ما جعل أحد السياسيين الفرنسيين وهو فيليب سيغين (Philippe Séguin) يضع شروطاً لتحديد توجهات واضحة بالنسبة إلى المستقبل، حيثُ قال: «وشرط ثالث يتمثل في «تحديد توجهات واضحة» بالنسبة إلى المستقبل من أجل تخطي الواقع القائم الذي لا تمثل فيه المنطقة المتوسطية عنصراً فاعلاً حقيقياً في العولمة، وذلك في ظلّ وجود نوع من التبعية وليس المساهمة والتجزئة وليس التكامل».

غير أن ما تجدر الإشارة إليه هو أن فيليب سيغين إذا كان يؤكّد على ضرورة تعميق وتعزيز مختلف سبل التعاون بين الأوروبيين والعرب في مواجهة العولمة، فإنه في المقابل يؤكّد كذلك على التنوع والخصوصيات؟ ولقد عزز موقفه هذا بفكرة عالم الأنثربولوجيا الفرنسي الكبير كلود ليفي شتراوس (Claude Levi-Strauss) وجاء فيها: «إن وجود نموذج موديل ثقافي وحيد سيكون خطراً عظيماً على الجنس الإنساني، وذلك أن الحضارة الإنسانية لن تكون شيئاً آخر مدى ائتلاف الثقافات على الصعيد العالمي مع احتفاظ كُلّ ثقافة منها بمظاهر تفردها».

إن موجة الاستعمار التي انتشرت في القرن التاسع عشر، بأساليبها التقليدية لم تعد لها جدوى اليوم، فقد انحصر المدّ الاستعماري واستعادت البلدان المستعمرة استقلالها، لكن الاستعمار يتمظهر في أشكال جديدة، بمعنى أن أساليبه وأشكاله تتغير، بينما يبقى الاستعمار في صميمه وجوهره واحداً لا يتغير.

وما دام الاستعمار الذي تمت تصفيته في الماضي، يعود بموجة جديدة، وتقنيات حديثة، يصبح الطرح الكتلي الحضاري مبرراً ومشروعاً، للتعجيل بتقصير وتقليص عمر هذه المرحلة من مراحل تطور الرأسمالية، بوصفها سياسة تحاول تدمير كُلّ ما سواها.

إن الطرح الكتلي الحضاري القائم على تعدد الأقطاب، بدل القطب الواحد، هو أحد الحلول القادرة على إحداث التوازن العالمي، والتخفيف من حدّة الصراع الحالي.

إن إعادة ترسيم خارطة العالم وتشكيلها على أسس حضارية متعددة بتعدد الثقافات، هو السبيل الذي يضمن المزيد من التقدم والرفاهية لشعوب العالم، حيثُ تخضع السياسة الدولية لهذا التنظيم من دون إقصاء أو تهميش للشعوب التي كان حظها من التقدم والتكنولوجيا أيسر.

وفى الواقع إن تشكيل العالم انطلاقاً من الأبعاد الحضارية ستكون له نتائج إيجابية تتمثل في تجاوز ذلك التصنيف الظالم الذي اعتادت عليه الدول الغربية، حيثُ تصنف نفسها في خانة الأخيار وتضع الآخرين في خانة الأشرار، أو ضمن محور الشرّ، وتفرض عليهم نموذجاً محدداً وتوجههم نحو قطب أيديولوجي ليبرالي ديكتاتوري يجرف معه الشعوب من دون رحمة.

وهنا لا بُدَّ من القول إن مثل هذا السلوك لا يزيد إلا في نمو مشاعر الكراهية والحقد بين الشعوب، لأنه قد أمضى شهادة وفاته بيده، فهو سوف يدمر نفسه لا محالة، فالتاريخ قد بين بوضوح ما بعده وضوح أن الحضارات التي تتراجع وتتقهقر تخوض في نهاية وجودها حروباً ضخمة، عندما تعجز عن إيجاد الحلول المناسبة لأزماتها المختلفة، وهناك مؤشرات كثيرة تدلّ على أن أزمة العالم الرأسمالي لا تزال تتعمق[٦]، وأن حضارة نهاية التاريخ دخلت بالفعل في مرحلة العدّ التنازلي. أي في مرحلة بداية التاريخ الجديد وبخاصة بعد حوادث ١١ أيلول/ سبتمبر.

وعلى سبيل المثال، فإن السياسة الأمريكية الغامضة والمتناقضة قد حشدت ضدها الكثير من الأعداء، فمن اليابان إلى فيتنام إلى كوريا، إلى الصين، إلى كوبا إلى الصومال إلى ليبيا إلى العراق والقائمة طويلة، حتّى عبّر عنها أحدهم في أسلوب ساخر عندما قال: «ما لهذا الإخطبوط يده في الظهران، ورجله في طهران، وعينه على وهران.

ومن أجل السيطرة على مستقبل العالم، يحشّد الغرب كُلّ الوسائل ويتستر خلف فكرة أن العالم قد صار قرية صغيرة، بفضل ثورة المعلومات والاتصالات. وتحليل هذا المفهوم يجعلنا نتبينّ الخلفية الاستعمارية لهذه الفكرة حتّى يسهل عليها التحكم في العالم ومراقبته، وحتى لا تفلت الأحداث أو تنحرف عن الإطار الذي يرسمه الغرب ويفرضه على الجميع، والذي لا ينبغي أن يتخلف عنه أحد.

غير إن العالم ليس قرية صغيرة في الواقع، بل يتشكل من شعوب مختلفة الأجناس والأعراق والديانات والحضارات والثقافات، يصعب قولبتها في النموذج الحضاري الغربي الوحيد النمط والهدف والنظرة.

---

(٦) تريبلكوف، **تفاقم الأزمة العامة للرأسمالية** (موسكو: دار التقدم، ١٩٧٥).

وبناء على ما سبق ذكره لا يحقّ للغير أن يفرض قيمه على الآخرين بقوة الحديد والنار، ما يتناقض مع مبادئ حقوق الإنسان في العيش والحرية والأمن والسلام، وأن فرض القيم الغربية على المجتمعات العربية بالقوة، وعبر وسائل الإكراه والضغط، ما هو في الواقع إلا مظهر من مظاهر العنف والاعتداء على الهوية الثقافية. إن نظرة الغرب للمجتمعات العربية، هي نظرة استعلائية، لا تختلف عن نظرة الاستعمار في القرن التاسع عشر، الذي كان يقول للشعوب المستعمرة: «تحضرنا وجئنا لنحضركم»، وهذه الفكرة لا تستدعي حتّى التدليل على خطأها، وبيان بهتانها وسخافتها، فالسياسة والأخلاق في المجتمع الدولي كانت تنتظر من أمريكا، أن تكون رسالتها رسالة سلام من منطلق كونها فاعل أساسي على الساحة الدولية، وبوصفها دولة عظمى أيضاً، وتكون هذه الرسالة مشتقة من جو التفاهم بين الشعوب والتعاون وحسن الجوار، والاحترام المتبادل وغيرها من القيم الأخلاقية الجوهرية المفقودة في السياسة العالمية، وهي القيم التي تصون كرامة الإنسان والتي تتطلع إليها البشرية وتناضل من أجل تجسيدها على أرض الواقع[٧]، ولكن للأسف تحولت هذه الرسالة الأمريكية السامية إلى ضدها، أي إلى رسالة حروب وخلق بؤر توتر في العالم، وقد انطلقت أصوات من داخل أمريكا نفسها تحذر من العواقب السلبية لسياستها تجاه العالم، ومن هذه الأصوات، صوت نعوم تشومسكي (Noam Chomsky) الجريء الذي أدرك بوعي عميق عواقب السياسة الأمريكية، حيثُ قال عن أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر، إنها أحدثت هزة قوية في وعي الأمريكيين وجعلتهم يتتبعون باهتمام كبير سياسة بلادهم.

وفي ظلّ هذا الاجتياح المتزايد للعالم وتكريس أسلوب الاستعمار والهيمنة من قبل الدول العظمى، نقف نحن العرب في مفترق طريقين: بين تحديات العصر ورهاناته، وبين الاختيارات، بين أن نكون أو لا نكون.

في هذا الصدد يقول هشام شرابي: «المرحلة التاريخية التي نعيشها اليوم تتفهم شعوبنا خطرها جيداً، لا بالفكر المجرد بل بالمعاناة المعاشة، معاناة الظلم والذل والمهانة، معاناة الفقر والجوع والحرمان، معاناة القهر والإحباط في وجه عدو خارجي مهين ونظام داخلي متجبر، شعوبنا تدرك أن هذه اللحظة لحظة حاسمة ومصيرية، لهذا فإن السؤال الذي يستمرّ طرحه عند كُلّ منعطف هو ما العمل؟»[٨].

---

(٧) الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في ١٠ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٤٨.

(٨) هشام شرابي، **الرؤية الفكرية والالتزام السياسي** (الجزائر: دار الغرب للنشر والتوزيع، ٢٠٠٢)، ص ٢٠.

كيف السبيل إلى تجاوز القيود التي جعلتنا، وتجعلنا تحت وصاية الغرب، وكيف يمكن خلق وبلورة عملية تكوين ذاتي مستقل عن الغرب، تجعل من الإنسان محور العمل وغايته؟ أم نبقى ننتظر الحلول من الغرب دائماً لتكريس حالات الاستلاب والتبعية؟

وفي الأخير نتساءل: هل سندخل في أزمة راديكالية عامة مع العولمة؟ أم يبقى المجال مفتوحاً على فصول الآتي المجهول؟ فمن بشاعة الاستعمار وفواجعه، إلى صدمة العولمة، إلى أسلحة الدمار الشامل، إلى مشروع الشرق الأوسط الكبير، إلى بدعة أخرى..؟

فهـــــرس

- ب -

- ت -

ـ ث ـ

- ج -

ـ ق ـ

ـ ك ـ

- ن -

- هـ -